

المجلد الأول من كتاب

تفسير القرآن العظيم

تفسير

لما أفاء الله علينا الفقه والحكمة

أمر الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره

مؤلفه

أمر الله الشيخ محمد باقر الخليلي المصنف الإصباحي

الكتاب





Najafi

al-Maṣāhiri al-Isbahānī
المجلد الاول

من كتاب:

تحرير الاصول

تقريباً

لما أفاده أستاذ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره

لمؤلفه

آية الله الشيخ مرتضى النجفي المظاهري الاصبهاني دامت بركاته

تصحيح وتحقيق

حمزه حمزوى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد واله
الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين .

«القول فى موضوع العلم»

قوله قدس سره: «موضوع كل علم وهو الذى يبحث عن عوارضه
الذاتية أى بلا واسطة فى العروض» بمعنى انتساب المحمولات استقلالاً
الى ذلك الموضوع على نحو الحقيقة أولاً وبالذات كنسبة الحاجة الى
الممكن، لاثانياً وبالعرض كنسبة التحرك الى جالس السفينة، فنسبة
الحركة بواسطة انتسابه الى السفينة. وعلى هذا فمن شأن كل موضوع
من موضوعات العلوم، أن يكون معروضاً لمحمولات مسائله على نحو
الاستقلال لاضمناً، وأولاً وبالذات لاثانياً وبالعرض .

وتفصيل المقام أن يقال: ان المحمولات المنسوبة الى
موضوعاتها، تارة يكون انتسابها اليها على جهة الحقيقة وأخرى
على جهة المجاز، ولا اشكال فى دخول القسم الثانى فى الاعراض
الغريبه، وأما القسم الاول فتارة يكون الموضوع فيه تمام الموضوع
لذلك المحمول نحو قولهم فى علم النحو «الكلمة قول مفرد» فان
الكلمة تمام الموضوع لهذه القضية المنسوب فيها القول المفرد الى
الكلمة، وأخرى يكون جزء الموضوع كالأفعال الصلوتية المعروضة
للوجوب فى قولهم «الصلوة واجبة» فان الوجوب منسوب الى الصلوة

المركبة مع الافعال الخاصة من نسبة الشيء الى جزء موضوعه، فان تمام الموضوع في هذه القضية هو مجموع الافعال مع الموالاة لا الافعال وحدها، ولا الموالاة وحدها .

لا يقال : التوالى بين الافعال ليس خارجاً عن سنخ الافعال .
 لانه يقال: لا ينبغي الارتياح في خروجه عن سنخها لانه من مقولة الاضافة، والافعال الخاصة من الركوع والسجود وغيره من مقوله الفعل، وهما متباينان. وبالجملة: اذا قيس الوجوب المحمول في هذه القضية الى نفس الفعل المتركب منه الموضوع كان عرضاً غريباً و اذا قيس الى الصلوة الملتزمة من الافعال الخاصة والموالاة، كان عرضاً ذاتياً، وحينئذ فان نسب الوجوب الى الفعل وحده على وجه الاستقلال كان عرضاً غريباً لان الوجوب ليس حقه أن ينسب اسقلالاً الى جزء الموضوع الذى هو الصلوة، بل الى الموضوع نفسه، واذا نسب الى الصلوة كان له نسبة ضمنية الى الفعل الذى هو جزئها على وجه الحقيقة، الا أنه مع ذلك لا يعد عرضاً ذاتياً للفعل بواسطة هذه النسبة الضمنية لاعتبار الاستقلال فى العرضية الذاتية .

فتلخص أن مع كلماتهم اعتبار الاستقلال والانتساب الحقيقى فى العرضية الذاتية، فلا يكفى أحدهما بدون الآخر .
 ثم أنه قد وقع فى كلام المشهور أن العرض الذاتى ما يعرض للشيء لذاته أو لامر يساويه. واحترزوا بالمساواة عن العارض بواسطة أمراع أو أخص .

وأشكل عليهم صاحب الفصول (١) بما حاصله أن المراد من الامر المساوى فى كلماتهم ان كان هو الواسطة العروضية أتجه عليهم

أن العارض على الواسطة العروضية ليس من لواحق ذى الواسطة الا بالعناية فكان ينبغي اعتبارها موضوعاً في علم باحث عن أحوالها. وان كان هو الواسطة الثبوتية أتجه عليهم عدم لزوم اعتبار التساوى فى الواسطة الثبوتية، بل يجوز أن يكون أمراً مبيناً من قبيل الوضع الذى هو واسطة ثبوتية فى لحوق الاعراب للكلمة والجعل الذى هو واسطة ثبوتية فى لحوق الاحكام لفعل المكلف وهما أمران مبينان للكلمة والفعل انتهى كلامه رفع مقامه .

وهو جيدمتين، وتمثيله الثانى فى الواسطة الثبوتية مبنى على مجعولية الاحكام اذبناء على عدم مجعوليتها وأنها أمور واقعية كشف عنها الشارع أندرجت فيما يكون الموضوع مقتضياً لانتساب المحمول اليه نحو الحاجة الى الممكن .

وكيف كان فقد عرفت ضعف مذكروه من الحاق العارض للمساوى بالاعراض الذاتية فلم يبق الا ما ذكرناه من اعتبار الانتساب الاولى الحقيقى مستقلاً الى الموضوع، فان كان انتساب المحمول الى الموضوع بنحو الاستقلال على جهة الحقيقة كان ذلك المحمول بالقياس الى ذلك الموضوع من الاعراض الذاتية والا فهو من الاعراض الغريبة سواء كان له انتساب أولى الى الموضوع ضمناً نحو الوجوب المنسوب الى الافعال الخاصة الصلوتية أولم يكن له انتساب اولى اليه أصلاً لاضمناً ولاستقلالاً، بل ثانياً وبالمجاز كالأعراض اللاحقة للموضوع بواسطة الامر المساوى او الأعم أو الاخص فان انتسابها الى الموضوع ثانياً وبالمجاز .

واذا عرفت ذلك ظهر لك الاشكال فيما ذكره الماتن قدس سره هنافى شأن موضوع العلم من أنه: « هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً وان كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلى ومصاديقه

والطبيعي وأفراده»

توضيح الاشكال أن ما يبحث من عوارضه الذاتية قد ذكر في تعريف موضوع العلم عنواناً مشيراً الى جامع بين شتات موضوعات المسائل، وكان ذلك الجامع بما هو جامع حسب مختاره موضوعاً للعلم، نحو الكلمة، الجامعة بين الفاعل و المفعول والمضاف اليه في قولهم: كل فاعل مرفوع، وكل مفعول منصوب، و كل مضاف اليه مجرور، الى غير ذلك من مسائل النحو، ومن الواضح أن نسبة المرفوعة الى الكلمة بما هي كلمة ضمنية لاستقلالية، ضرورة أن المرفوعة من خواص الكلمة بما هي فاعل فخصوصية الفاعلية لها دخل في لحوق الرفع لها، وقد تقرر فيما سبق ان المعتبر في العرضية الذاتية هو الانتساب الاستقلالي الى موضوع العلم دون الضمنى ولئن تعسفت في النسبة وأعتبر فيها الاستقلال ولو بالعناية والمجاز لم تكن النسبة اولاً وبالذات، بل ثانياً وبالعرض، فاذا لامحيص لك من الغاء أحد الشرطين السابقين اللذين أعتبرنا هما في العرض الذاتي، فحينئذ يخرج المحمول بالقياس الى ذلك الجامع عن الاعراض الذاتية، و يندرج في الاعراض الغريبة، ولازم ذلك أن لا تكون الكلمة بما هي كلمة موضوع علم النحو. وكذا فعل المكلف بما هو فعل لا يكون موضوعاً لعلم الفقه، اذ الوجود في قولهم الصلوة واجبة لم يكن عارضاً للفعل بما هو فعل الا ضمناً لاستقلالاً ومناطق العرضية الذاتية هو الثاني دون الاول .

ولئن أبيت وقلت لانسلم اعتبار الاستقلالية في العرضية الذاتية بل يكفي فيه الانتساب على جهة الحقيقة ولو ضمناً لكي يتجه ما ذكروه من أن الكلمة موضوع علم النحو وفعل المكلف موضوع علم الفقه . قلنا : هذا أنما يتم فيما يكون ثمة جامع بين موضوعات المسائل،

ولاطريق لنا اليه الا بأحد الامرين : اما بملاحظة اتحاد المحولات، أو بملاحظة وحدة الغرض والفائدة المترتبة على تلك المسائل كصون اللسان عن الخطاء فى المقال الذى هو غاية علم النحو مثلاً، ويتجه على الاول أن المحمولات بالوجدان متباينة، ولو أتفق جامع فى بعضها كالحجية المنسوبة الى ظاهر الكتاب والسنة المبحوث عنها فى علم الاصول، فأنما ذلك من باب الاتفاق وليس هو مطرد فى جميع مسائله. ويرد على الثانى أن الواحد انما يلزم انتسابه الى الواحد اذا كان بسيطاً من جميع الجهات، والا فلو كان ذاجهات بكل جهة يفتقر الى أمر كانت تلك الامور بماهى متكثرات، مؤثرات فى ذلك الواحد، مثلاً استراحة النوم على السرير الذى هو الغرض من عمل السرير والفائدة المترتبة عليه تحصل من طوله للامتداد، وعرضه للتقلب ورفع له لدفع الموزيات الارض، فمن حصول الامور الثلاث يحصل الغرض البسيط الذى هو الاستراحة لأن المؤثر فيه والمحقق له أمور متعددة لأمر واحد .

ولعل ما يكون الغرض المقصود من علم النحو الذى هو صون اللسان عن الخطاء فى المقال من هذه القبيل، فيفتقر الى قواعد النحو بماهى متكثرات لا يجا معها الذى هو الكلمة .

ولئن سلمنا اعتبار الوحدة فى المؤثر فى الغرض الوجدانى الا أن ذلك على تقدير تسليم المؤثرية فى هذه القواعد المقررة فى علم النحو وهو فى حيز المنع، لكونها طرف أضافة لامؤثرات حقيقية فإن المؤثر فى صحة الكلام وجريه على طبق القواعد العرييه، هو ارادة المتكلم لتلك القواعد، وانما الكلام يضاف الى تلك القواعد فيرى جارياً على وفقها فيكون صحيحاً تام الاعراب، أو مخالفاً لها فيكون غلطاً غير تام الاعراب، ومثل هذا لا يقتضى ان يكون المضاف

متحدداً بالنسبة الى المضاف اليه الواحد، لجواز اتحاد الفرض
المضاف اليه مع تعدد القواعد المضاف اليها .
وبالجملة لم يقيم برهان جزمي على لزوم تحقق جامع واحد في
موضوعات المسائل حتى يكون ذلك هو موضوع العلم، ويكون أنطباقه
على موضوعات المسائل أنطباق الكلي على أفراده ويتحد معها
خارجاً كما ذكره الماتن قدس سره، نعم قد يتفق ذلك الا أنه ليس
لازماً دائماً .

حول تمايز العلوم

هذا كله الكلام في الموضوع وأما المسائل فهي «عبارة عن جملة من قضايا امتشقتة» مختلفات موضوعاً ومحمولاً غالباً ويكون «جمعها» هو «أشراكها في الدخول في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم» فمن ثم عدت المسائل علماً عليحدة، فعمدة الوجه في عدها علماً مستقلاً، هو كونها وافية بذلك الغرض الوجداني المترتب على مجموع تلك المسائل، ولذا كان اختلاف العلوم باختلاف تلك الأغراض ووحدها بوحدها، لا باختلاف المسائل ووحدها، «اذ قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل» ومع ذلك لا يكون اتحاد المسئلة سبباً لاتحاد العلمين.

ويظهر الوجه في ذلك مما عرفت من أن اثنيينية العلمين تجيء من اختلاف الأغراض لا من اختلاف المسائل، فلا بأس باندرج بعض المسائل في العلمين «إذا كان له دخل في مهمين» أمكن جعله من مسائل العلمين المختلفين في الفرضين اللذين «لاجل كل منهما دون علم عليحدة فيصير من مسائل العلمين» فصار الوجه في عدهما علمين مع أشراكهما في بعض المسائل، ليس الا اختلافهما في الغاية اللتي من أجلها دون كل من العلمين .

«لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد» يتحقق «أنفكاكهما. فإنه يقال:» في جوابه «مضافاً» الى قوله قدس سره «مما لا يخفى» .

ثم أنه قد ذكر في الفصول معترضاً على ما اشتهر بينهم، من

أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيشيات، أن هذه القضية مالم نقف لها على وجه، لان موضوع أحد العلمين أن تميز بنفسه عن موضوع الاخر، فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع، ولا حاجة الى اعتبار الحيشية وان اشترك فأعتبارها لا يوجب التمايز. ألا ترى أن اللفظ العربي الذي هو موضوع العربيه اذا أخذ من حيث الاعراب والبناء مثلاً كما هو المعروف في الكتب النحوية، لم يوجب اختصاصه بعلم النحو لانه حال تقييده بهذا الاعتبار، يمرضله أيضاً أحوال الابنية، ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة، وغيرها لظهور أن لامنافاة بينها، فيصح أن يقع مقيداً بهذه الحيشية، موضوعاً لتلك العلوم . وكذا اذا اعتبر مقيداً بسائر الحيشيات، الى أن قال :

فالتحقيق أن يقال: تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات، كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه، أو بتمايز حيشيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن المعاني، فإن هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن أحوال اللفظ العربي، ألا أن البحث الاول من حيث الاعراب والبناء، وفي الثاني من حيث الابنية، وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فهم وان أصابوا في اعتبار الحيشية للتمايز بين العلوم، لكنهم أخطأوا في أخذها قيداً للموضوع. والصواب أخذها قيداً للبحث، وهى عند التحقيق عنوان أجمالى للمسائل التى تقرر فى العلم انتهى كلامه رفع مقامه (١) ومراده من اعتبار الحيشية فى البحث هو اعتبار اختلاف المحمول فى قضايا العلوم، كما يشهد بذلك قوله أخيراً وعند التحقيق الخ،

فأنه مع وحدة الموضوع فيها حسب الفرض، ينحصر المميز والامتياز فيما بينها باختلاف المحمولات التي هي مخطط البحث في العلوم. ويشكل ذلك بأنه ربما يتحد العلمان في بعض المسائل موضوعاً ومحمولاً، كمسئلة الحسن والقبح المبحوث عنهما في الاصول والكلام، مع وحدتهما فيها، فحينئذ يتبني أن يكون المعيار في تمايز العلوم أمراً آخر غير أختلاف الموضوعات، والمحمولات، وليس ذلك الا ما ذكرناه من اختلاف الاغراض، سيما على ما عرفت منا، من عدم ما يدل على جهة مشتركة بين موضوعات المسائل باعتبارها تغد علماً واحداً، وان كان قد يتفق ذلك .

نعم ربما يرد الاشكال على الماتن، الذي أعتبر للعلم موضوعاً يكون انطباقه على موضوعات مسائله من باب أنطباق الكل على أفراده، بأنه اذا اختلف الفرض المترتب على المسئلة الواحدة كان ذلك دليلاً أنياً على تضمن هذه المسئلة جهتين كان كل منهما هو المؤثر في حصول ذلك الفرض، فكان أمتياز العلم على هذا في نفس الامر والواقع بأمتياز الموضوعات، وأن كان في بعضها يتوصل اليه مع طريق اختلاف الفرض .

وبعبارة أخرى قولهم: أمتياز العلم بأمتياز الموضوعات، ظاهره بيان حال الامتياز الواقعي مرحلة الثبوت دون الاثبات، ومن الواضح أن اختلاف الاغراض يبرهان، الواحد لا يصدر منه الا الواحد، على ما قيل كاشف عن اختلاف المؤثر في حصول تلك الاثار، فصح لنا على هذا دعوى أن أمتياز العلوم بأمتياز الموضوعات، وان كان طريقنا الى الموضوعات في المسائل المشتركة بين العلمين هو اختلاف الاغراض والفوائد المترتبة عليها، هذا .

وقد انقدح بما ذكرناه، انه يلزم على الماتن الذهاب الى وجود

الموضوع لكل علم، أن يقول: بمقالة المشهور من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، اللهم الا أن يكون نظره قد سره الى مرحلة الاثبات دون الثبوت، بمعنى أن يكون غرضه أن الاطلاع على الميز والامتياز بين العلوم، «أنما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين، لا الموضوعات» كما ذهب اليه المشهور، «ولا المحمولات» كما ذهب اليه صاحب الفصول قده

وأما على مذهبنا من عدم اعتبار لزوم موضوع، لكل علم جامع بين مسائله، لعدم ما يدل عليه من البرهان العقلي، فلا أشكال وينحصر الامتياز عندنا بين العلوم ثبوتاً وأثباتاً باختلاف الاغراض دون الموضوعات والمحمولات .

«حول موضوع علم الاصول»

قوله «والاكان» الى قوله «ثم أنه» حكى عن صاحب القوانين في بعض حواشيه (١)، أنه أختار في موضوع هذا العلم أنها الادلة الاربعة بما هي أدلة، فأعتبر صفة الدليلة في الموضوع، فيكون البحث عن دليلية الدليل على هذا بحثا عن نفس الموضوع لاعن أحواله .
ويشكل ذلك بلزوم خروج جل مسائل الاصول عن مسائله و مقاصده واندراجها في مبادئه ضرورة أن عمدة مباحثه المسئلة الباحث عن حجية الخبر، ومباحث التعادل والتراجيح، ولازم اعتبار الدليلية في الموضوع، خروج مثل هذه المباحث عنه، وهو واضح البطلان .

ولو قيل: ان الدليلية المعتبرة في الموضوع، هي الدليلية الاقتضائية، دخلت مباحث التعادل والتراجيح في المقاصد، لان البحث فيها بعد الفراغ عن ثبوت اقتضائية الخبرين المتعارضين للاعتبار والحجية بدليل الاعتبار، لكن يبقى المباحث المتكفلة لتحقيق أصل الدليلية، خارجة عن المقاصد، نحو مسئلة حجية الخبر والظهورات، وكفى بذلك موهناً لاعتبار الدليلية في الموضوع .
وأختار صاحب الفصول في موضوع هذا العلم، أنها الادلة الاربعة بذواتها وخصوصياتها، لا بوصفها من الدليلية (٢) ا لأنه يلزم عليه خروج مباحث الامر والنهي وبقية ظواهر الالفاظ، لعدم اختصاصها بما في الكتاب والسنة .

١- لم نثر عليه .

٢- الفصول في الاصول : ١١ .

ومن الغريب أنه قد سره قد تظن لهذا الاشكال، وأجاب بما لا يسمن ولا يغنى من جوع حيث قال فى الجواب: أنما يبحث عنها باعتبار وقوعها فى الكتاب والسنة، فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور، بل المقيد منها بالوقوع فى الكتاب والسنة، ولا يقدح فى ذلك بيانهم لوضعه للغوى والعرفى، اذ المقصود بيان مداليل تلك الالفاظ باى وجه كان انتهى (١). وفيه أن اعتبار وقوعها فى الكتاب والسنة، يتعلق بفرض البحث فهو أمر لا يتعلق بعقد البحث من تلك المسئلة وفرق بين عقد المسئلة والبحث فيها، وبين تعلق الفرض منها.

وأختار الماتن فى موضوع هذا العلم، أنه مطلق الدليل الموصل الى الحكم الفرعى، من غير اعتبار أنطباقه الى خصوص الادلة الاربع، ومن غير لزوم اعتباره مسمى باسم خاص «اذ ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل، عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، بداهة عدم دخل ذلك فى موضوعيته أصلاً».

وعلى التحقيق الذى سمعته انفاً من عدم لزوم اشتراك المسائل فى جامع مسمى بالموضوع، فلا داعى الى تحمل اعتبار كلى جامع لموضوعات المسائل المتشتمه، بل المسائل بشتاتها يترتب عليها الفرض المقصود بلا لزوم اعتبار جامع موضوعى فيما بينها .
فتلخص مما قررناه أن المحصل من الاقوال فى المقام، مع ضم المختار أربعة :

أول أن موضوع الاصول هو الادلة الاربعة بماهى ادلة وهو

المحكى عن صاحب القوانين قده .

الثانى أن موضوعه هى الأدلة الأربعة بنفسها وخصوصيتها، وهو اختيار صاحب الفصول .

الثالث أن موضوعه الكلى المتحد مع موضوعات المسائل وهو مختار الماتن .

الرابع ما اخترناه من عدم لزوم كلية فى موضوعية العلم، بل ليس فى الحقيقة موضوعه الأشخاص موضوعات المسائل لآليتها وهى مصاديقه .

وبما سمعت من الكلام يتضح لك المراد فى كلام الماتن هنا بقوله: «وقد اتقدح» الى قوله «لاعنها ولا عن سائر الأدلة» وقد يذب عما أورده من الاشكال بما أفاده بقوله: «ورجوع البحث فيهما فى الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد فى مسألة حجية الخبر كما أفيد وبأى الخبرين فى باب التعارض فانه أيضاً بحث فى الحقيقة عن حجية الخبر فى هذا الحال» انتهى .

وحاصله أن المسئلة الباحثة عن حجية الخبر مألها الى البحث عن حال السنة الواقعية، بتقريب أن ثبوتها بالخبر وعدم ثبوتها من أحوالها .

وأجاب عنه بقوله: «فإن البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه فانها مفاد كان الناقصة.» انتهى كلامه وتوضيحه أن ثبوت الموضوع، عبارة أخرى عن وجوده، والمسئلة الباحثة عن حال الموضوع يعتبر فيها المفروغية عن وجوده، وهو المعنى بقوله: مفاد كان الناقصة، والا فلو بحث عن وجوده كان ذلك بحثاً عن نفس الموضوع، وهو المعنى بقوله: مفاد كان التامة .

«لا يقال: هذا» الذى ذكرته من أن البحث عن ثبوت مفاد كان التامة

أنا يتأتى لوأريد بذلك البحث «فى الثبوت الواقعى وأما الثبوت التبعدى كماهو المهم فى هذه المباحث فهو فى الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة.»

«فأنه يقال:» فى جوابه «نعم» كما ذكرت يكون البحث عن ثبوته التبعدى مفاد كان الناقصة «لكنه مما لا يعرض السنة» الواقعية «بل» أنما يعرض الخبر «الحاكى لها فإن الثبوت التبعدى يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به وهذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفى. وبالجملة الثبوت الواقعى ليس من العوارض والتبعدى وان كان منها الا أنه ليس للسنة بل للخبر فتأمل جيداً .

ويمكن الخدشة فى ذلك بأن الثبوت التبعدى أنما يكون من عوارض الخبر الحاكى اذا أعتبر التنزيل بلحاظ مؤداه، حتى يكون مفاد الدليل الدال على أعتبر الخبر هو تنزيل مؤداه منزلة الواقع، وحينئذ فيتجه دعوى كون مثل هذا التنزيل، من عوارض الخبر الحاكى للسنة، لالسنة نفسها، اما بناء على أن لحاظ التنزيل فى دليل اعتبار الخبر الى جعل أحتمال مؤدى الخبر بمنزلة العلم، فكان صدق العادل، فى قوة قوله تنزل أحتمال صدقه فى أخباره منزلة العلم، وحينئذ على هذا الوجه يمكن التفصى عن الاشكال بأن يقال أن الاعتبار وان رجع أولاً الى أحتمال المطابقة للواقع لأنه يترتب على ذلك أن يكون المحتمل بمنزلة المعلوم، فكانت السنة الواقعية على تقدير تحققها، فى مورد الخبر موصوفة بالمعلومية التبعديه فى هذا الجعل حصلت حالة للسنة الواقعية على تحققها، وكان البحث فى تنزيل الاحتمال منزلة العلم مستتبعا للبحث عن حال السنة الواقعية من أتصافها بالمعلومية التبعديه.

وبعبارة أخرى : لو تبدل الاحتمال تكويناً الى العلم، لكان يلزم

تبدل صفة المحتملية العارضة على السنة الواقعية، الى صفة
المعلومية. فكذلك لو تبدل الاحتمال جعلاً وتنزيلاً، الى ذلك أستتبع
تبدل المحتمل تبعداً الى المعلوم كذلك .

لا يقال : عروض الحالة على السنة الواقعية، فرع تحققها ولربما
يكون العلم الحقيقي فضلاً عن التنزيلى متحققاً، ولا يكون ثمة سنة
واقعية، فكيف يكون ذلك من حالاتها وحالة الشيء الطارئة عليه فرع
تحقق ذلك الشيء .

لانا نقول : لانعنى من البحث عن أحوال السنه الابحث عن
حالتها على تقدير وجودها الواقعي في قبال من يجعل مثل هذه الحالة،
من حالات الخبر الحاكي لها دونها هذا كله اذا كان المراد من السنة
هو نفس قول المعصوم أو أخويه .

«وأما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتهما» فيشكل عليه ما
سمعت أنفاً من خروج جملة من مباحث الاصول عنه وذلك «لان البحث
في تلك المباحث» المتقدمة من مباحث حجية الخبر، ومباحث التعادل
والتراجيح» وان كان عن أحوال السنة بهذا المعنى الا أن البحث في
غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ وجملة من غيرها لا يخص
الادلة بل يعم غيرها وان كان المهم معرفة أحوال خصوصها كمالات
ينبغي .» هذا

ولقائل: أن يمنع تعميم البحث في تلك المسائل الى غير أوامر
الكتاب والسنة من حيث أن الغرض اذا كان هو أستنباط الاحكام
الشرعية، وهو امر يترتب على خصوصية الامر الوارد في الكتاب و
السنة، لا ما يعم سائر الاوامر، كشف ذلك عن أن الجامع العام المسمى
بالموضوع ليس خارجاً عن دائرة الكتاب والسنة .

حول تعريف علم الاصول

ثم أن العلم لاحقيقة له وراء المسائل والقواعد، لا أدراكها، ويرشدك الى ذلك مقايسة الغاية الى نفس القواعد، لا ادراكاتها، مثلاً صحة الكلام أعراباً وبناء، جعل غاية لعلم النحو بأعتبار مقايسة الكلام الى قواعده، فان طابقتها كان صحيحاً، والا كان غلطاً .

وكذا صحة الاستنباط غاية العلم الاصول، وانما تعرف الصحة وعدمها بمقايسة الاستنباط الى قواعد الاصول، فان كان على وفقها كان استنباط الحكم صحيحاً، وان لم يكن كذلك لم يكن صحيحاً. فالملحوظ مقيساً اليه ومعياراً لملاحظة الغاية، منسوبة اليه، هي القواعد لا ادراكها وكذا الموضوع أعتبر موضوعاً كلياً منطبقاً على جميع موضوعات مسائله وقواعده، لاموضوعات أدراكاتها فليكن التعريف على هذا النهج شارحاً لتلك القواعد، فكان المناسب تعريفه بالقواعد دون العلم بها. وبالجملة أن نسبة الموضوع، والغاية، والتعريف المذكور، في كلما تهم في مقدمة الشروع، نسبة واحدة.

فكما أن المقصود من العلم في قولهم، موضوع هو القواعد دون أدراكها والعلم المتعلق بها، فليكن ذلك كذلك في قولهم تعريف العلم. فكان ينبغي على هذا التعريف بالقواعد، لا العلم بها. وربما يؤيد ذلك أنه قد يجعل العلم، متعلقاً للعلم والجهل، فيقال هذا عالم بالنحو، وهذا جاهل به، وهكذا غير ذلك .

وقد يعتذر للمشهور، ويوجه تعريفهم: علم الاصول «بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية.» فيقال: بأن للقواعد

المدونة، وجودات وأعتبارات، فهي باعتبار وجودها الخارجى والنفس الامرى قواعد واقعية، وباعتبار تحصيلها بالاكتساب، صناعة و باعتبار صورها الذهنية علوم، وباعتبار أسمها فى الكتب نفوش وكتابات .

ولعل تعريفهم ناظر الى الوجود العلمى . وفيه أنه بناء على هذا لاينبغى أيراد العلم متعلقاً بالقواعد للمنافرة، اذ الوجود العلمى يقضى بعدم تباير العلم عن معلومه، فما هو المعلوم والحاصل صورته فى العقل، ليس الاتلك القواعد، وهى باعتبار الوجود العلمى عين العلم لامتعلقات له، فكيف يجعل فى التعريف متعلقاً له: ويقال هو العلم بالقواعد ؟

ولئن قلت: أنا نعتبر القواعد موجودات خارجية واقعية، لكى لايصح جعلها متعلقاً للعلم .

قلنا : عاد الاشكال والمحدور، من أن العلم ليس الانفس تلك القواعد، لا العلم بها .

ومما سمعت ظهر لك أن حق التعريف، كان ينبغى تصديره بالقواعد لانه أقرب الى معنى العلم حقيقة فهو «الاولى» بالذكر من تصديره بالصناعة كما عرفه الماتن قده حيث رجح تعريفه بأنه «صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن أن يقع فى طريق أستنباط الاحكام، أو التى ينتهى أليها فى مقام العمل، بناء على أن مسألة حجية الظن» من الاصول على القول «بالحكومة» فى أعتبار الظن عند أنسداد باب العلم بالاحكام الشرعية، دون الكشف، اذعلى الكشف يكون الظن مندرجاً فى القواعد التى، يمكن أن تقع فى طريق أستنباط الاحكام، فلا شبهة فى كونها من المسائل الاصولية «ومسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكمية» معدودة «من الاصول كما هو كذلك، ضرورة أنه

لاوجه لالتزام الاستطراد، فى مثل هذه المهمات.»
 بل قد يشكل هذا التعريف على مختاره من وجه اخر: بأن فيه
 جمعاً بين أدلة الاجتهادية والاصول العملية، وهما متناقضان بحسب
 الجعل، حيث ان الدليل الاجتهادى مجعول كاشفاً عن الواقع، والاصل
 العملى مجعول عند أنستار الواقع، فهما طرفا نقيض من حيث الاعتبار
 ولاجمع بين النقيضين، وأذا لم يكن ثمة جامع فكيف يصح اعتبار
 موضوع جامع بين موضوعات شتات المسائل المتناقضة بحسب
 الاعتبار والجعل .

وهذا من أوضح الشواهد على صحة ما ذكرناه، أنفأ، من عدم
 لزوم تحقق جامع موضوعى بين موضوعات المسائل، يكون انطباقه
 عليها من انطباق الكلى على أفراده .

وبالجملة يعتبر فى التعريف أن يكون جامعاً اجمالياً لشتات
 المسائل الباحثة، عن أحوال موضوع العلم الوجدانى المنطبق على
 موضوعات مسائله، ويستحيل تحقق الجامع بين المتناقضات فاما
 أن يقتصر على ذكر إحدى الفقرتين فى التعريف، أولاً يعتبر اشتراكها
 فى البحث عن حال موضوع وجدانى كما أحترناه فافهم وأغتنم فانه
 دقيق .

«حول الوضع»

«الامر الثانى الوضع» على ما عرفه الماتن «هو نحو اختصاص للفظ
 بالمعنى وأرتباط خاص بينهما» وهذا أولى من تعريفه، بانه تعيين
 اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، لخروج الوضع التعينى عن التعريف
 الثانى فلا يكون جامعاً بخلاف الاول فانه شامل للوضع بكلا قسميه

اذ الاختصاص المزبور «ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى» والاول هو الوضع التعيينى والثانى التعينى وبسبب هذا المعنى الذى عرفته «صح تقسيمه الى التعيينى والتعينى.»

ثم ان فى كلام المصنف الماتن هنا حيث عبر بنحو اختصاص تلويحاً الى أن للاختصاص أنحاء وليس الوضع الا أحد تلك الانحاء وكان المناسب ذكره ولو على سبيل الاجمال، ولعل تركه لوضوح الحال ولا بأس أن نشير اليه تنبيهاً وتتميماً لمزيد الفائدة وبالله نستعين فانه خير معين .

فاعلم أن النسب والاضافات، التى هى عبارة أخرى عن الاختصاصات الواقعة بين الاشياء على قسمين: الاول : أن يكون لها حظ فى الخارج نحو الاضافات، والنسب الواقعة بين اجزاء السرير التى هى منشاء حدوث الهيئة السريرية، ونحو هيئة المقاتل الحادثة من محاذات الشخصين مثلاً، فان للخارج دخل فى هذا النحو من الاختصاص على اختلاف فى كون الخارج ظرفاً لوجوده أو ظرفاً لنفسه.

الثانى: ما لا يكون للخارج دخل فيه أصلاً بمعنى أنه لا موطن لها الا الذهن، وإنما كان الخارج ظرفاً لمنشاء انتزاعه كنسبة الكللى الى أحد افراده فى قولك زيد أنسان، لان موطن هذه التسمية فى الذهن وليس فى الخارج الا الفرد الذى هو منشاء انتزاع هذه النسبة الذهنية، والاختصاص الوضعى من قبيل القسم الثانى، اذ لا وجود له فى الخارج، الا بوجود منشاء انتزاعه الذى هو الجعل أو كثرة الاستعمال، غاية الامر: منشاء هذا الاختصاص اما لاتحادهما فى الخارج كالكللى والفرد، لان العقل لا يرى فى الخارج أثينية فيهما خارجاً، واما من جهة جعل الجاعل هذا اللفظ بازاء المعنى وماتن فيه من القسم الثانى كما لا يخفى .

ثم ان هذا الاختلاف بأعتبار موطن الاختصاص خارجاً أذهناً، وله أختلاف اخر بأعتبار كيفية الاضافة والاختصاص، وهي اما أن يكون من باب اختصاص الملك بمالكه، أو من باب اختصاص الامارة بذئها، أو من باب اختصاص المرآت بمرئئها، فهذه صور ثلث فى كيفية الاختصاص .

والحق أن الاختصاص الوضعى من قبيل الصورة الاخيرة، لما نجد فى موارد الاستعمالات أن اللفظ يرى فانياً فى المعنى، بسبب وحدة الاعتبارية الواقعة بين اللفظ والمعنى . ومن ثم ربما يسرى قبح اللفظ الى المعنى بحيث يشتمز الانسان من سماعه، وقديسرى حسن اللفظ الى معناه بحيث يحب الانسان سماعه، وليس هذا الامن شدة الاتحاد بينهما أعتباراً، فاذا كان هذا الاختصاص متحققاً بين اللفظ والمعنى فى مقام الاستعمال، كشف ذلك أننا عن أعتبار هذا النحو من الاختصاص فى مقام الوضع لظهور أن الاستعمالات اللفظية كلها، تبع وضع الواضع، فاذا أحرزت خصوصية فى الاستعمال أنبأ ذلك عن أعتبارها فى الوضع أيضاً.

وبالجمله فرق بين الالة والامارة اذ فى الاول يكون الانتقال بسبب وحدة اللحاظ، وفى الثانى بسبب الملازمة، فحيثية الاثنيانية ملحوظة فى الثانى، دون الاول، والاختصاص الوضعى أختصاص الى لاأمارى .

ويدل على ذلك الاستعمالات الكاشفة، عن أعتبارها خصوصية آالية فى الوضع .

ثم أنه يمكن القول بعدم لزوم وجود طرفين للاضافة فى الخارج، فيكون أمراً أعتبارياً محضاً وليس لهما وجود الا ذهنياً كما أنه يتصور غولاً ويجعل له أنياباً، وهذه الاضافة فى غاية خفة المؤنة ولذلك

قيل أن فى الاضافة يكفى أدنى مناسبة .

ثم أعلم أنه ربما يجعل الوضع كالأحكام الوضعية عند القائلين بأنها منتزعات من الأحكام التكليفية مثلاً إذا قال الشارع، من حاز شيئاً لا يجوز لأحد التصرف فيما حازه، ينتزع من هذا الحكم التكليفى الحكم الوضعى، وهو الملكية التى هى عبارة أخرى عن الاختصاص الواقع بين المحيز والمحاز .

وقس على ذلك الوضع، لأنه ليس الامتزازاً من تعهد الواضع أرادة المعنى عند ذكر اللفظ .

وبعبارة أخرى، ذكر اللفظ عند تفهيم المعنى، فأرادته ذلك وتعهد بمنزلة التكليف المنتزع منه الحكم الوضعى .

وهذا الكلام وان كان بمكان من الامكان، إلا أنه غير واقع فى المقامين :

أما المقام الاول: أعنى الوضع فلان هذه الارادة التعهدية، ان لم تكن مسبوقه بجعل وهو الذى نسميه بالوضع فلا يخلوا اما أن تكون أرادة نفسية وهو باطل بالضرورة، لان الواضع ليس غرضه من ذكر اللفظ الا التوصل الى تفهيم المعنى . واما أن تكون لك الارادة غيرية، فحينئذ . لامحيص من كون تلك الارادة الغيرية، ناشئة من مقدمة اللفظ للتفهم، ومن المعلوم أن المقدمة فى اللفظ لا بد من أن تكون، مسبوقه بجعل من الواضع، لان دلالة الالفاظ . ليست ذاتية على ما هو الحق والتحقيق، فحينئذ ننقل الكلام الى ذلك الجعل، ونقول لا يعقل أن يكون ناشياً عن الارادة الاولى، لان الارادة الاولى متفرعة على المقدمة الناشية من الجعل، فمهل يعقل نشوا الجعل منها وحينئذ لا بد وأن ينشأ الجعل من أرادة أخرى، وليست هى نفسية بالضرورة، وغيريتها لا تكون الا عن مقدمة اللفظ للمعنى، وهكذا

فى الثالث والرابع فيلزم التسلسل، أو ينتهى الى جعل مستقل وهو المطلوب، ويمكن تصوير الدور فى المقام، فتأمل تدرك .
 وأما المقام الثانى: فلانارى بالوجدان خلاف ذلك، لان قول الشارع: الناس مسلطون على أموالهم (١) وأيضاً لا يحل ما امرء الا بطيب نفسه (٢) نص بمجعية الاحكام الوضعية جعلاً مستقلاً، حيث ان اضافة المال الى الغير، أخذت فى موضوع الحكم فى الروايتين، وموضوع الحكم مقدم على الحكم تقدماً رتبياً، فحينئذ يستحيل أنتزاع الملكية من الحكم المتأخر عنها رتبياً، فلا بد من فرض حكم آخر ينتزع منه الملكية، فيلزم اما اجتماع المثليين أو الصدين و كلاهما محال عقلاً، فعلى ذلك لا بد من سبق هذه الاضافة والاختصاص، بجعل مستقل للحكم الوضعى كما هو الحق .

ثم انك قد عرفت أن الوضع على قسمين، تعيينى وتعيينى، و منهم من أنكر القسم الثانى وتخيل أن العلاقة الوضعية لا تكون الا دفعية، فاذا تواردت الاستعمالات لا يحصل الوضع الا بواحد منها قصد بها انشاء الوضع لا بالمجموع تدريجاً، وذلك الاستعمال الواحد المحقق للوضع يكون من قبيل انشاء البيع بالمعاطاة، فالتعيينى بمنزلة الوضع القولى، والتعيينى بمنزلة الوضع الفعلى وبالجملة استحالة حصول الوضع تدريجاً بحسب نظر المتوهم، دعاه الى الالتزام بالوضع فى أحد الاستعمالات التدريجية، وذلك توهم فاسد كما يشهد به الوجدان، لان الاستعمال الاول يحدث علاقة ضعيفة بين اللفظ والمعنى، وكلما يتكرر الاستعمال تتقوى تلك العلاقة الى درجة

١- عوالى اللئالى ج ٢ ص : ١٣٨ حديث : ٣٨٣ .

٢- عوالى اللئالى ج ٢ ص : ١١٢ حديث : ٣٠٩ قال «ص» لا يحل ما امرء مسلم

الاعن طيب نفسه .

الاختصاص الوضعى، والشاهد على ذلك أقوائية دلالة الحقيقة التى ليس لها مجاز من الحقيقة التى لها مجاز .
 وأيضاً أنه جرى ديدن القوم على ترجيح العام الذى قل مخصصه على العام الذى كثر مخصصه وليس ذلك الامن جهة ضعف دلالة العام الذى كثر مخصصه، ولعل الماتن قده أراد بقوله ومن كثرة أستعماله ما ذكرناه من الرد على المتوهم .

«فى أقسام الوضع»

«ثم ان الملحوظ حال الوضع، اما ان يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة، ولافراده ومصاديقه أخرى، وأما ان يكون معنى خاصاً لا يكاد يصح الا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الاقسام ثلاثة، وذلك لان العام يصلح الة للحاظ أفراده ومصاديقه، بما هو كذلك فإنه من وجوهها ومعرفة وجه الشىء معرفته بوجه، بخلاف الخاص فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام وللأسائر الافراد، فلا تكون معرفته وتصوره معرفة له ولألها اصلا ولوبوجه» .

وان شئت قلت حيث تحقق فى محله ان كل مقوم للعالى مقوم للسافل بخلاف العكس، يصلح العام أن يكون مرآتاً حاكياً عن أفراده، لتضمن العام كل ما فى الخاص، بخلاف العكس، اذ الحكاية من الخاص للعام، ان كان بخصوصية الخاص فهى مباينة للعام لاتصلح لحكايتها عنه وان كان بالعام الذى هو فى ضمنه كان هو نفسه لاغيره، فهل يعقل أن يكون حاكياً عنه ؟

وبعبارة أخرى : حيث أن الفرد واجد للطبيعة، يمكن أن يكون مرآتاً للخاص، بخلاف الطبيعة، فأنها غير واجدة للفرد، بل مغايرة

معه ذهنًا، ومتحدة معه خارجًا، فالفرد مباين للطبيعة، والمباين مع الشيء يستحيل أن يكون مراتاً للشيء، وألا يلزم مرآتية كل شيء لشيء وهو باطل بالضرورة .

نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عامًا كما كان الموضوع له عامًا وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فان الموضوع له وهى الافراد لا يكون متصورا الا بوجهه وعنوانه وهو العام، وفرق واضح بين تصور الشئ بوجهه وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر. ثم أن نسبة الوضع الى الموضوع له كنسبة الحكم الى موضوعه فكما أن الحكم المتعلق بالموضوع يختلف بحسب اختلاف الموضوع فإن كان الموضوع جزئياً وشخصياً كان الحكم كذلك، وان كان كلياً، فتارة يكون لمنوان ذلك الكلى دخل فى ثبوت الحكم نحو أكرم العالم، كان ذلك الحكم كلياً، وتارة يكون عنواناً مشيراً الى افراده نحو اكرم من فى الصحن اذالم يكن للكون فى الصحن مدخلية فى وجوب الاكرام بل كان ذكره لتعريف الاشخاص، منتهى الامر للاختصار جمع فى التعبير، أولم كان ضيق الخناق، وانحصار التعريف عنده بذلك العنوان أخذه معرفاً لتلك الافراد، هذه الصور الثلث متصورة فى الحكم وكذلك هى متصورة فى الوضع، وهذا بخلاف الصورة الرابعة، فإنه كما لا يمكن من الخصوصية الى معرفة حال العالم، لكى يحكم عليه، كذلك الحال فى الوضع لا يمكن التوصل من خصوصية الخاص الى معرفة حال العام حتى يوضع له اللفظ، فاقسام الوضع على هذا ثلاثة فقط .

«ولعل خفاء ذلك على بعض الاعلام وعدم تمييزه بينهما، كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصاً مع

كون الموضوع له عاماً، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل .
 نعم هناك قسم اخر من الوضع العام والموضوع له العام، حيث ان
 الافراد المشتركة الحقيقة فى الخارج يرى بينها حساً، جهة مشتركة بها
 تمتاز عن الافراد المشتركة فى جامع غير هذا الجامع، مثلاً اذا نظرت
 على قطار من أفراد الانسان تراه ممتازاً من أفراد الفرس، كما
 يشهد به الوجدان، فمثل هذا الجامع المنذك فى ضمن الخصوصيات،
 له وجود فى الخارج .

وبعبارة أخرى الطبيعة السارية فى ضمن الافراد موجودة
 خارجاً لامستقلاً بل فى ضمن الافراد فالواضع تصور هذه الطبيعة
 السارية، ووضع لها اللفظ، فمثل هذا الجامع العام بهذا النحو،
 غير الجامع الملحوظ معرى عن الخصوصيات، فإن الثانى لاموطن له
 الافى الذهن، بخلاف الاول، فإنه كما هو متحقق فى الخارج، يمكن
 لحاظه كذلك فى الذهن، فحينئذ ربما يوضع اللفظ لذلك
 المعنى العام - المنذك فى ضمن الخصوصيات، كما أنه ربما يوضع
 اللفظ للمعنى العام المعرى عن لحاظ الخصوصيات فللموضع العام
 حينئذ قسمان وليكن ببالك لينفك فيما سيأتى .

«التحقيق فى معانى الحروف»

«ثم انه لا ريب فى ثبوت وضع الخاص والموضوع له الخاص
 كوضع الاعلام، وكذا وضع العام والموضوع له العام» بالمعنى
 المشهور الذى هو معرى عن الخصوصيات «كوضع اسماء الاجناس»
 واما القسم الثانى من الموضوع له العام الذى نحن تصورنا فسيبين
 لك مثاله فيما ياتى انشاء الله .

«واما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم انه وضع الحروف، وما الحق بها من الاسماء كما توهم ايضاً ان المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً» وكلا القولين فيه ما لا يخفى «والتحقيق حسب ما يؤدى اليه النظر الدقيق ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما فى الاسماء، وذلك لان الخصوصية المتوهمة ان كانت هى الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح ان كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلياً» ضرورة ان الابتداء المستفاد من لفظة «من» فى قولك سرت من البصرة، لا يختص بواحد معين من نقاط البصرة فما يفهم من لفظة «من» فى هذا الكلام ما يساوق المستفاد من لفظ الابتداء فى قولك ابتداء سيرى من البصرة «ولذا التجا بعض الفحول (١) الى جملة جزئياً اضافياً وهو كما ترى» ضعفه ظاهر، ضرورة انه اذا جاز ان يكون المعنى الحرفى عنده بمعنى عام تحت ما هو اعم منه بحسب ماسماه جزئياً اضافياً، فليكن الموضوع له عاماً، ولاداعى للالتزام بكون الموضوع له فيها خاصاً .

وبالجملة اعتبار الجزئية الخارجية فى المعانى الحرفية، خلاف الوجدان، وما اعتذر به البعض واضح البطلان .

ويزيدك تصديقاً فى بطلان اعتبار الجزئية الخارجية، انه يصح ان يقال: اكلت، وشربت، وسرت من البصرة، مع انه بناء على اعتبارها يلزم استعمال اللفظ الواحد فى معان عديدة وهو باطل. هذا اذا كانت الخصوصية المعتبرة خارجية، وقد عرفت فساد اعتبارها .

وان كانت الخصوصية المعتبرة هى الخصوصية الذهنية الموجبة

لكونه، اى المعنى الحرفى «جزئياً ذهنياً حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفياً، الا اذ لوحظ حالة لمعنى اخر، ومن خصوصياته القائمة به ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون فى الخارج الا فى الموضوع، كذلك هو لا يكون فى الذهن الا فى مفهوم اخر، ولذا قيل فى تعريفه مادل على معنى فى غيره، فالمعنى وان كان لامحالة يصير جزئياً» لان التبعية للغير المعتبرة للمعنى الحرفى من لوازم شخص اللحاظ الخاص المتعلق بذلك المعنى الحرفى فلا محالة يصير جزئياً «بهذا اللحاظ بحيث يباينه اذ لوحظ ثانياً، كما لوحظ اولا ولو كان اللاحظ واحداً الا ان هذا لا يكاد يكون ماخوذاً فى المستعمل فيه والا» فلو كان ماخوذاً فيه لزم اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد وهو محال، وجه الملازمة انه لا بد له من لحاظ محقق للمعنى، ولحاظ مصحح للاستعمال ضرورة ان المستعمل لا بد له من ملاحظة المعنى ثم استعمال اللفظ، فيكون معنى الابتداء المستفاد من «من» فى سرت من البصرة، قد تعلق به لحاظان وهوبديهى الفساد. وهذا معنى قوله: «فلايد من لحاظ اخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه فى استعمال اللفاظ. وهو كما ترى».

وايضاً لوقال المولى : سر من البصرة، فلا يمكن الامتثال لاستحالة وجود الملحوظ باللحاظ الذهنى مقيداً باللحاظ الذهنى فى الخارج .

وايضاً يلزم مساواة الحروف والاسماء فى الوضع، لان الالية والاستقلالية كلاهما على السواء فى اقتضائهما شخصية المعنى، فلزم ان يكون كل منهما موضوعاً بالوضع العام، والموضوع له الخاص الى اخر ما ذكره فى الكفايه وختم كلامه بالامر بالتامل «فانه دقيق وقد ذل فيه اقدم غير واحد من اهل التحقيق والتدقيق» .

وبعد هذا كله فنقول : ان هذا الكلام منه ناظر الى كلام صاحب الفصول، فلا باس بذكر بعض فقرات كلامه .

قال صاحب الفصول فى معانى الحروف: ان التحقيق ان الواضع لاحظ فى وضعها معانيها الكلية، و وضعها بازائها باعتبار كونها الة ومراة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة، فلاحظ فى وضع «من» مثلاً مفهوم الابتداء المطلق، و وضعها بازائها باعتبار كونه الة و مراة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة، من السير والبصرة مثلاً، فيكون مدايلها خاصة لامحالة. (١)

وقال فى موضع اخر : اعلم ان الحروف حيث كانت موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظ بها حال ما تعلقته به، لاجرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مقيدة بمتعلقاتها الخاصة، وتلك المعانى وان كانت فى حد انفسها كلية، الا ان اعتبار تقيدها باللحاظ على الوجه الذى سبق، يصيرها شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة، فان المهمية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود ذهنى وهو المراد باللحاظ او بالوجود الخارجى، خرجت عن كونها كلية لامحالة، فانها من صفات الماهية الموجودة فى الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه، ولا يلزم مما قررناه ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى ذاتاً، نظراً الى تعدد ما يعترىها من اللحاظ لان المسمى نفس المفهوم، وهولا يختلف فى موارده وان تعدد القيد المعتبر فى لحوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى، وليس بشرط داخل فيه، فهى عند التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود ذهنى الا الى من غير ان يكون القيد و

التقييد داخلاً، فيكون مدايلها جزئيات حقيقية متحدة فى مواردنا ذاتاً ومتعددة الحقيقة تقييداً وقيداً. انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّه (١).

ويمكن الذب عن الفصول بان الاشكال عليه، يبتنى على ان اللحاظ الذهني الذي صير معنى الابتداء شخصياً، قد اخذ فى معنى الحرف جزءاً مقوماً، وليس كذلك بل بسببه يحدث لتلك الحصه من الابتداء المتعلق بها اللحاظ الذهني نحو ضيق، على وجه لا يتناول الحصه الاخرى من الابتداء الملحوظة بلحاظ اخر، فهى حصه مهملة لا اطلاق لها، ولاهى مقيدة باللحاظ، وهذا شان كل معروض اذا قيس الى عارضه، او موضوع قيس الى محموله، فان الموضوع لم يعتبر مقيداً بالمحمول، والا لزم تاخر ما هو مقدم رتبة، اذ المقيد بوصف التقييد، مؤخر طبعاً عن القيد، وهذا ينافى الموضوعية اذ الموضوع، له تقدم طبعى على محموله.

نعم لتلك الحصه جهة كلية من حيث الانطباق على الافراد الخارجية، فهى جزئية ذهنية، لا تنطبق على سائر الحصص الذهنيه، وان كانت كلية من حيث الانطباق على الخارجيات.

واذا عرفت ذلك نقول: قولك: يلزم تعدد اللحاظ قلنا: لانحتاج الا الى لحاظ واحد استعمالى به يتحصص المعنى الحرفى ويصير جزئياً ولا يحتاج الى لحاظ اخر يكون مقوماً للمعنى الحرفى، لما عرفت من ان المعنى الحرفى معرى عن اللحاظ ذاتاً، وانما باللحاظ يتحدد المعنى ويتحصص، وهذا يكفيه اللحاظ الاستعمالى واما قولك: انه مع قيد اللحاظ لا يكاد يوجد المعنى فى الخارج، وحينئذ فلا يمكن

الامتثال .

قلنا: قد عرفت ان اللحاظ لم يكن ماخوذاً في المعنى حصة قابلة للانطباق على الخارجيات، وان كانت لا تشتمل الجزئيات الذهنية، واما قولك: يلزم من هذا خروج الاسماء ايضاً من متحد المعنى و دخولها في متكثره لاعتبار الاستقلال في مفهومها. قلنا: قد عرفت انفاً ان لنافي الوضع العام والموضوع له العام قسمين، تارة يلحظ العام معرى عن الخصوصيات ويوضع اللفظ له، واخرى يلحظ في ضمن الخصوصيات، بحيث يجيء العام مع الخصوصيات في الذهن ويوضع اللفظ له، فنقول الحروف طراً وضعها بهذا النحو .

واما الاسماء فيجىء فيها القسمان وعلى كلا الوجهين لم تخرج من متحد المعنى، وان اختلف اعتبار المعنى بحسب اللحاظ، هذا على المختار .

واما على ما اختاره الفصول في الاسماء من انها يجوز ان تستعمل تبعاً، كما يجوز ان تستعمل استقلالاً (١) .

فذاك مسلك اخر. محتاج به بيان آخر ليعلم مقدمة: انهم اختلفوا في المطلق والمقيد ففى ان المطلق موضوع للطبيعة الشائعة بين الافراد، او صرف الطبيعة المهملة؟ المشهور على الاول وسلطان العلماء على الثانى (٢) وتظهر الثمرة عند التقييد، فعلى المشهور يكون استعمال المقيد مجازاً اذ التقييد ضد الشيوخ، بخلافه على القول الثانى اذ الطبيعة اللا بشرط تجامع مع الف شرط، ولما كان المختار عندنا وعند جل المتأخرين هو ما اختاره السلطان، فنقول: معنى

١- الفصول فى الاصول : ١٣ .

٢- شرح معالم الدين «للمولى محمد صالح المازندراني» ويليه حاشية سلطان العلماء قده ص : ٢٧٤ .

الابتداء اذا تعلق به اللحاظ صار ملحوظاً، فهو معروض اللحاظ والمعرضية، تارة تطلق ويراد بها عنواناً مشيراً الى الذات المعروضة، واخرى يراد بها المتصف بالعارض بشرط الاتصاف بحيث يكون العارض دخيلاً فى اصل المعنى، والذي اراده الفصول هو الاول لانه اعتبر اللحاظ شرطاً خارجاً، فالابتداء الملحوظ الة بمنزلة المطلق الذى يعتريه التقييد، ليس الا الماهية البحت الخالية عن جهة الاطلاق والتقييد .

وبعبارة اخرى الماهية التى يعرضها الاطلاق والتقييد، لامحيص تكون معرفة عنهما فحينئذ لم تكن هى الامهله، وهى بهذا الاعتبار يمتنع صدقها على سائر الملحوظات، وان كانت تنطبق على كثيرين فى الخارج، فهى فى حال تعلق اللحاظ بها جزئية ذهنية، وان كانت بالقياس الى الخارجيات كلية، وحينئذ فلاموقع لاشكالين الاولين عليه لعدم اخذ اللحاظ فى حقيقة المعنى الحرفى، ويكفى لحاظ واحد للاستعمال .

نعم يتجه عليه الاشكال الاخير وحاصله، ان مثل هذا اللحاظ اذا حكم بصيرورة الحروف من متكثرات المعنى، فليحكم ذلك فى الاسماء ايضاً من حيث انها ملحوظة، بالاستقلال .

وما اجاب عنه قده بعدم اعتبار الاستقلال فى الاسماء، حتى انها يجوز ان تستعمل تبعاً .

لايجديه، ولا يرتفع به غائلة الاشكال، اذ الاسم الملحوظ، ان كان معتبراً مطلقاً، فليعتبر ذلك فى الحروف ايضاً، وان اعتبر مقيداً فى الحروف ايضاً مثل ذلك، وان كان مهملاً فى المقامين كذلك . وبالجملة الاسم بعد تعلق اللحاظ باى نحو كان لايفترق به عن الحرف، فباى نحو يمكن اعتبار الاسم فى ذلك اللحاظ، يمكن اعتبار

الحرف كذلك ، فبناء على ذلك لا يتصور وضع العام والموضوع له العام في الاسماء والحروف ، اذ لا بد من تشخص ذهنى فى الملحوظ منهما تبعاً او استقلالاً ، ومع هذا التشخص الذهنى كيف يتصور عموم فى المعنى حتى يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له كذلك .

نعم بالنسبة الى الخارجيات يمكن تصوير العموم والانطباق على المتكثرات ، وهذا بخلاف التشخصات الذهنية ، فانها جزئيات ذهنية لا يكاد يكون لها انطباق على ما فى الذهن من الحصص المتكثرة بمعونة اللحاظ ، فلا يتصور فيها الا الوضع العام والموضوع له الخاص ، و ذلك بتوسيط مفهوم عرضى مشير ا به الى الحصص الذهنية الملحوظة ، فيقال تلك الحصص قد وضع لها اللفظ ، وحينئذ فتخرج الحروف والاسماء من متحد المعنى الى متكثر المعنى ، وهذا لا يلتزم به صاحب القصول ولا غيره فلامحيص الامن الذهاب الى ما تصورناه فى الوضع العام والموضوع له العام ، من القسم الاخر المغاير لما عليه المشهور .

فنقول: هنا لما كانت الحصص المتكثرة الملحوظة ، تبعاً من الابتداء ، تشترك فى جامع ملحوظ فى الضمن تبعاً للخصوصيات الابتدائية الذهنية ، فتضع لفظ «من» لذلك الجامع ، كما ان هذه الحصص اذا لوحظت استقلالاً ، وضع لما فيها من الجامع الملحوظ لفظ الابتداء ، فيكون مثل هذا الجامع فى المقامين مجامعاً للخصوصيات لاهو معنى عنها ، وبهذا افتقرت الاسماء عن الحروف ، حيث ان المعنى الحرفى ذلك الجامع بين الحصص الملحوظة تبعاً ، والمعنى الاسمى ذلك الجامع بين الحصص الملحوظة استقلالاً ، وان كانت تشترك فى ان كلا منهما من قسم متحد المعنى لامتكثره .

وهل بينهما اختلاف اخر بحسب الذات علاوة عن اللحاظ ام لا؟
والظاهر وجوب الاختلاف بينهما بحسب الذات ، ببيان ان من الاعراض

ما يفتقر الى محل واحد فى الخارج، كالكيفيات والكميات، وان كانت فى عالم التصور، لا تفتقر الى محل، بل يمكن تصورهما مجردة عن معروضها .

ومنهما، ما يحتاج الى محلين وطرفين كالنسب والاضافات، فانها تفتقر الى المنسوب، والمنسوب اليه والمضاف والمضاف اليه، وحينئذ فتقول مفهوم الابتداء الاسمى من قبيل الاول، فان الابتداء لا يحتاج الا الى وجود مسبق بالعدم، ولا يفتقر الى شىء اخر، بخلاف مفهوم «من» فانها لا تكاد تتحقق لها مفهوم ومعنى الا بملاحظة طرفيها من السير والبصرة مثلا، كما هو مشاهد فى قولك : بدوسيرى من البصرة، فانك ترى البدو الذى هو معنى اسمى للابتداء، لا يفتقر الا الى السير الذى هو المحل المعروض للابتداء، بخلاف معنى «من» فانه يفتقر الى امرين، السير والبصرة وهكذا الحال فى كل ما كان من قبيل «من» مما دل على النسب والاضافات، كهيئات الافعال و المشتقات .

وفى تلك الاضافات والنسب اختلافات فيما بينها، بحسب اختلاف اطرافها، فان النسبة التى بين زيد على السطح، غير النسبة التى بين عمرو على السطح، او زيد على السطح غير زيد على الفرس وهكذا، بل النسبة التى بين خصوصية وخصوصية، غير النسبة التى بين كليتيهما، مثلا الخصوصية التى هى نسبة بين زيد وكونه على نقطة خاصة من السطح، غير كون الانسان على السطح، فهما بحسب الذهن والتعقل نسبة بين كليين، ونسبة بين جزئيين، وان كانت النسبتان فى الخارج منطبقين على شىء واحد .

وهكذا الكلام فى النسب الظرفية، والابتدائية، والانتهاية، فانها فيما بينها مختلفة بحسب اختلاف اطرافها .

ومن هنا اشكل النهاوندى قده (١) فى تشريعه بان الحروف لا يتعقل فيها غير وضع العام والموضوع له الخاص، اذ الحروف كلها على ما عرفت، نسب جزئية خاصة لاتندرج تحت ضابط (٢) . لانك قد عرفت منا تصوير وضع العام والموضوع له العام فيها، حيث ان النسب الابتدائية وان كانت مختلفة فيما بينها، الا انها تشترك كلها فى كونها نسب ابتدائية، وهكذا فى النسب الظرفية وغيرها من اقسام النسب الحرفية، فهى بما فيها من الجامع المنتظم مع الخصوصيات تفترق من جهة الخصوصيات، وتأتلف بالجامع، وهى بهذا النحو التى هى فى الخارج من كونها خصوصيات منضمة الى جامع يمكن تصورها فى عالم الذهن، فاذا وضع الحرف لمثل هذا الجامع الضمنى كان وضعه عاماً والموضوع له عاماً، ولا ينافى مع ذلك تصور الخصوصية. من لفظ الحرف لكون الجامع حسب الفرض مصاحباً مع الخصوصية، فكانت الحروف على هذا من متحد المعنى لامتكثره، ومثلها هيئات للافعال والمشتقات .

«حول الخبر والانشاء»

«ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف فى الخبر والانشاء ايضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه، والانشاء يستعمل فى قصد تحققه وثبوت وان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل» .

١- هو العلامة المؤسس شيخنا المولى على بن المولى فتح اله النهاوندى النجفى ... راجع الذريعة ج ٤ ص ١٨٥ .
٢- تشريح الاصول : ص : ٤١ .

وتوضيح المقام ان لكل شيء اعتبارين، الوجود والايجاد، فان اعتبر متحركاً من كتم العدم الى عالم الوجود كان ذلك ايجاداً و يعبر عنه بالفارسية «وجود گرفتن» وان اعتبر متلبساً بالوجود كان ذلك وجوداً ويعبر عنه ايضاً «بوجود داشتن» ومنه يظهر ان اعتبار الوجود مؤخر رتبة عن اعتبار الايجاد. وبهذا يمكن الفرق بين الفعل واسم فاعله، حيث ان الاول يدل على حالة التحرك، وبعد ذلك اذا حصلت الحركة وتحصل المتحرك، تعنون بعنوان اسم الفاعل الذي هو في الحقيقة دال على المتلبس بعد الفراغ عن تلبسه، بخلاف الفعل الدال على حدوث التلبس والى ذلك اشير في الخبر، الاسم مادل على المسمى، والفعل مادل على حركة المسمى (١) والمراد بالمسمى هو المعنى المدلول عليه باللفظ، فكان هذا هو الفارق بين الاسماء والافعال، ففي الاسم دلالة على الوجود، وفي الفعل دلالة على الايجاد، وهذا الايجاد هو معنى الجملة، اسمية كانت او فعلية، خبرية كانت او انشائية، كما ان معنى الوجود هو معنى الاسم مفرداً او مركباً فان المركبات التقييدية، كغلام زيد مثلاً، حالها حال المفردات فسي دلالتها على شيء مفروض الوجود، اى دالة على نسب واطافة متحققة، لا كالمركبات التامة الدالة على احداث النسبة واطاقها، ومن هذا الباب قولهم: ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وبعد العلم بها اوصاف والسر في ذلك ما ذكرناه من ان مفاد الايجاد واحداث التلبس، لا يكون الا قبل العلم لافادة المخاطب، وبعد ان علم بها بالاخبار، صارت الذات

١- الخبر المروى في هذه المسئلة مشهور من كلام مولانا وامامنا علي بن ابيطالب «ع» حيث رمى الى ابي الاسود الدؤلى رقعة فيها... الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما اوجد معنى في غيره... تأسيس الشيعه لعلوم الاسلام ص ٦٠ .

مميزة بذلك الوصف، ويلحق المحمول بالوصاف .
 ثم انهم ربما يطلقون على القضية، اسم التصديق، فيقولون
 قضية تصديقية، باعتبار كون نسبتها متعلقة للتصديق والاذعان،
 وربما تيوسعون، فيطلقون، على كل قضية انها تصديقية حتى في
 مثل المشكوكات، والموهومات منها، وذلك منهم مسامحة في مسامحة
 فلا تغفل .

واذا عرفت اشتراك تمام الجمل في حيثية الایجاد والایقاع، كما
 يساعد عليه الوجدان .

ظهر لك انه لا مايزبين الاخبار والانشاء بالذات، وانما يفترقان
 باعتبار اخر، حيث ان هذا المعنى الايقاعى، تارة يتخذ وسيلة للحكاية
 ويقصد به اعلام مافى الخارج، واخرى يتخذ وسيلة لتحقق معناه و
 ثبوته فى الخارج، مثلاً اذا قيل «بعث» فلاشك فى ان قصده ايقاع هذه
 النسبة، وهذا المعنى جامع بين الاخبارية والانشائية، فان قصد
 بذلك المعنى، التوسل الى حكاية مافى الخارج، كان ذلك اخباراً،
 وان قصد به التوسل الى وقوع بيع مملك فى الخارج، كان ذلك
 انشاء .

فالجملتان بحسب الذات والمستعمل فيه متفقان، وانما الاختلاف
 بينهما فى كيفية الاستعمال نظير الاسماء والحروف .

ثم ان كل من الاخبار والانشاء، ينقسم الى الجد والمهزل فتارة
 يخبر او ينشئ عن جد و ارادة واقعية واخرى عن داعى المهزل و
 السخرية، والجد فى الانشاء، يكون بقصد الموجدية والمؤثرية
 لامحالة، الا انه قد يترتب عليه فى الخارج، ما قصده و اراد وقوعه،
 وقد لا يترتب كما فى البيع الفضولى فانه وان كان يصدر عن العاقد
 بداعى الجد والتاثير، الا انه مالم تلحقه الاجازة لا يكاد يكون له

تأثير واقعاً، وكذلك المهبة قبل القبض بناء على اشتراط صحتها به .
فتلخص مما ذكرنا ان للكلام وما يتبعه من الوقوع واللاوقوع
فى الخارج مراتب .

اوليها: مرتبة الايقاع الذى هو محفوظ فى الكلام بجميع
اقسامه . ثانيها مرتبة الحكاية والموقعية التى بها يحصل الامتياز
بين الخبر والانشاء . ثالثها مرتبة الجد والمهزل التى هى مشتركة
بين الاخبار والانشاء . رابعها: مرتبة الوقوع وتحقق مفاد الجملة
فى الخارج اخباراً وانشاء .

اذا عرفت هذه المراتب، فينبغى بعد ذلك لمزيد توضيح كلام
الماتن قده، بيان ان اى مرتبة من هذه المراتب داخلة فى المستعمل
فيه وايها خارجة؟

فنقول: اما المرتبة الاولى، التى هى مرتبة الايقاع والانتزاع
فهى من مقومات الكلام ولا يحصل بدونه، فكما ان الموضوع والمحمول
والفعل والفاعل مما يتقوم بهامعنى الكلام، فكذلك النسبة الايقاعية
التى هى مدلول الهيئة الكلامية، لا يحصل معناه الا باعتبارها وملاحظتها .
واما المرتبة الثانية التى هى الفارقة بين الاخبار والانشاء، من
حيث الحكاية والموقعية فهى من شئون المستعمل فيه، ملحوظة بتبع
لحاظ الايقاع الكلامى، فاللاحظ يلاحظ النسبة الايقاعية المكيفة
بحيثية الحكاية او التحقيق، فهناك لحاظ واحد متعلق بالمجموع من
الايقاع المكيف بكيفية الاخبارية والانشائية، للاحاطان، احدهما
للايقاع، والاخر لشئونه من كيفية الاخبار والانشاء، وان كان
بالتحليل العقلى للاحاطان الا ان المتحقق فى عالم الذهن ليس الاشخص
لحاظ واحد .

فقد انقدح بذلك ان كيفية الاخبارية والانشائية ملحوظان بلحاظ

النسبة الايقاعية، ومن هذا الوجه يحصل الفرق بين الانشاء و الاخبار، وبين الحروف والاسماء، حيث ان التبعية والاستقلالية اللتين بهما يفترق الاسماء عن الحروف وان كانا من شئون المستعمل فيه الا انهما معلولان للمحاذ. وهذا بخلاف الموقعية والحكاية اللتين بهما افتران الاخبارات عن الانشاءات فانهما بانفسهما متعلقان للمحاذ. فكان الاخبار والانشاء تشترك مع الاسم والحرف في اتحاد المستعمل فيه في كل منهما، فان الابتداء الاسمي، و«من» الحرفي مشتركان في ان المستعمل فيه في كليهما معنى الابتداء وان افترقا بالمحاذ الاستقلالي والتبعي الذين هما من شئون المستعمل فيه . كما ان الانشاء والاخبار يشتركان في انهما مستعملان في معنى الايقاع، وان افترقا في حيثية الحكاية والموقعية اللتين هما من شئون المعنى الايقاعي الا انك قد عرفت الفارق بين كلتا الطائفتين من حيث المعلولية للمحاذ في الحروف والاسماء، ومتعلق للمحاذ في الاخبارات والانشاءات.

ولعله الى هذا المقدار من الفرق اشار بالامر بالتامل بعد ما حكم بالمساوات بين الاخبار والانشاء وبين الاسم والحرف . وعلى اى حال هذه، الجهة الزائدة على اصل معنى الايقاع في قسمى الاخبار والانشاء، والجهة الزائدة على معنى الابتداء، الفارقة بين من الحرفي والابتداء الاسمي، لم تكن الامن اشتراط الواضع في «من» بان يستعمل تبعاً، وفي الابتداء ليستعمل استقلالاً، كما هو الحال في الاخبار بان يستعمل بقصد الحكاية وفي الانشاء بقصد التحقق والثبوت .

واما المرتبة الثالثة التي هي داعى الجد والنهزل، فمن المعلوم ان ذلك من الدواعى الداعية للتكلم، والدواعى خارجة عن المستعمل

فيه لاداخله فيه كما انه فى المرتبة الرابعة التى هى مرتبة الثبوت الواقعى لم يكن ذلك من شئون الاستعمال، ولا المستعمل فيه ابدأ، بل هو تابع لواقعه فان تحققت شرائط المقررة للوقوع يقع خارجاً كالانشاء والا فلا.

و ليعلم ان النسبة الايقاعية التى هى مقوم الكلام كنعوى الاخبار والانشاء خفيف المؤنة يصح للمتكلم اعتبارها فى كل مقام كقولك : الارض تحتنا، والسماء فوقنا، وملكت السماء وهكذا، بخلاف الانشاء الجدى فانه لا يمكن اعتباره الا فيما يمكن تحقيقه بذاك الداعى و ذلك انما يكون فى الاعتباريات الخارجية المعبر عنها بخارج المحمول نحو الملكية، فقول المنشئ بداعى الجدي ترتب عليه الملكية والانتقال مع اجتماع سائر الشرائط .

ثم ان هذا كله فيما يصلح الخبرية والانشائية ، كما فى مثل بعث، وزوجتى طالق فبقى فى صيغتى الامر الدالين بهيئتهما على الانشاء مع عدم صلاحيته لصفه الى الاخبار والسر فى ذلك ان فى ذاك القسم من الكلام كان ماتحت الهيئة الكلامية معنى الصدور و الايقاع الذى هو صالح لصفه الى جنسى الاخبار والانشاء. بخلاف مثل صيغة الامر اذ هى لاتدل الاعلى الارسال والبعث نحو المطلوب بلاتوسيط جهة ايقاعية فى البين فلانمدلول لها الا هذا المعنى. ولانعنى من الارسال والبعث ما يكون خارجياً حتى يتجه على ذلك انه اذالم يقع فى الخارج الانبعاث نحو المطلوب، لا يكون اللفظ مقصوداً فيكون استعماله مجازاً بل المراد منه البعث المتصور ذهنياً المنطبق تصورا على ما فى الخارج وان لم يتحقق فى الخارج بعث ولا انبعاث .

وكذا كل معنى انشائى او اخبارى، حرفى او اسمى لا يراد منه الا الصور الذهنية، طابقت الخارج اولم تطابقه، وقع بازائها شىء

خارجاً اولم يقع .

واذا عرفت ان معنى صيغة الامر هو الارسال والبعث، وبعبارة اخرى كأنه يحرك الامر المامور نحو الفعل، ظهر لك ان الطلب خارج عن مدلول الصيغة، بل هو مدلول التزامى لها اذا الارسال يستدعى الطلب والارادة، والافلوكان معنى الصيغة نفس الطلب لكان مفادها من المحمولات بالضميمة وهى الاعراض القائمة بالمحل الواحد، وقد تقدم انفاً ان هذا المعنى معنى الاسماء دون الحروف وما شاكلهما من الهيئات، وانما مفادها من قبيل خارج المحمول اى الاعتبارات المفتقرة الى طرفين، الا ان هذا مبنى على اتحاد الطلب والارادة حتى يكون الطلب معنى عرضياً قائماً بالنفس، فيكون كسائر الاعراض القائمة بمحالتها .

اما لوقلنا بتغايرهما فلاغرو اصلا من دعوى ان مدلول صيغة الامر هو الطلب، اذ الطلب على هذا هو عين الارسال المعبر عنه بالفارسية «خواهش كردن» والارادة هى المعنى القائم بالنفس المعبر عنها ايضا «بخواهش داشتن» .

هذا كله الكلام فى الانشاء وقد عرفت ان منه ما يصلح للاخبار ومنه ما يصلح لذلك .

واما الحروف فهى ايضا ربما تختلف، منها ما يكون حاكية عن نسبة ثابتة على حذو النسب التقييدية مثلا فى قولك بدو السير من البصرة، اوكون على السطح وغير ذلك من التراكيب الغير التامة المشتملة على حرف من حروف الجر لايراد منه الا الاشارة، وبيان ماكان وتحقق فى الخارج من النسبة الكذائية، فهى دالة فى مثل هذه التراكيب على نسبة محققة، خارجية بالمعنى الذى سبق من كونها صوراً منطبقة على ما فى الخارج بحسب التصور والتعقل .

ومنها ما تكون صادرة للايقاع والموجدية نحو حرف النداء الذى لم يصدر الا لاحداث النداء بحسب نظر المنادى وان لم يتحقق فى الخارج نداء حقيقى، فلو نودى الجبل او سائر الجمادات لم يكن اللفظ خارجاً عن معناه الحقيقى، بل قد استعمل حقيقة فى النداء وان لم يكن المنادى ممن له شعور وادراك .

ومنها ما يدل على الاضافة نحو حروف المشبهة بالفعل فانها دالة على اضافة بين معنى الترجى فى لعل والتمنى فى ليت وهكذا و بين مداليل الجمل الواقعة من زيد قائم وعمرو جالس وامثال ذلك، فيكون نسبة الترجى ونحوه الى هذه الحروف كنسبة الطلب الى صيغة الامر فهى مدلولات المتزامية خارجة عن اصل المعنى، وانما يكون معناها الاضافة المتحققة بين هذه الصفات والجمل التى هى داخلة عليها وعاملة فيها فافهم واغتنم .

«حول الاسماء المبهمه»

«ثم انه قد انقدح مما حققناه» الى قوله «غير مجازفة» وليعلم مقدمة لتوضيح ما افاده قده ان تصور الشئ تارة بنحو الاجمال، واخرى بنحو التفصيل مثلاً قد يتصور زيد مجملاً لابنحو التفصيل وذلك تحصل بالنظر الى شبعه، وقد يتصور تفصيلاً وذلك بالنظر الى شخصه وخصوصيته، ولاريب ان نحوى التصور فى ذلك مختلفان فى عالم الذهن والانتقال الا انه بعد حصول المعرفة التفصيلية يتحقق الانطباق والتطابق بين كلتا الصورتين ويعدان بعد ذلك شيئاً واحداً من جميع الوجوه والحيثيات. وذلك بخلاف ما اذا تصور زيدا بعنوانه الكلى ثم تصوره ثانياً بعنوانه التفصيلي

الجزئى، فان الكلى وان كان مع ملاحظته مع جزئية فى الخارج متحدان وجوداً الا ان اتحادهما ليس الامن هذا الوجه الذى هو الوجود الخارجى، والا قمع قطع النظر عن ذلك لم يكن الكلى الا جزءاً من جزئية ذاتاً او عرضاً لتركب الجزئى من الكلى والخصوصية .

والحاصل انه فرق بين اتحاد الصورة الاجمالية مع الصورة التفصيلية، وبين اتحاد الكلى مع افراده .

فان الاول اتحاد من جميع الوجوه والحيثيات، والثانى اتحاد من جهة دون جهة، ولا يفرك ما تراه من صحة حمل الكلى على افراده، فان الحمل يكفيه اتحادهما، فلا دلالة فيه على اتحاد التام كما هو كذلك بين الصورة الاجمالية والتفصيلية .

ثم ان الصورة المنتقشة فى الذهن تارة تكون متصورة بلا توجه نفسى اليها واخرى مع توجه كذلك كما هو المشاهد فيمن يرى زيدا فانه بمجرد النظر اليه تنتقش صورته فى الذهن، الا انه ربما ينقدح له داع للمخاطبة والمعاورة معه، واخرى لا ينقدح له مثل ذلك الداعى فتبقى الصورة حينئذ معراة فى عالم الذهن عن توجه نفسى اليها، وهذا التوجه متاخر تبعاً عن اللحاظ اذ ما لم يكن المعنى مسبقاً باللحاظ لا يكاد يحصل ثمة توجه من النفس اليه والنسبة بين اللحاظ والتوجه عموم وخصوص مطلقاً بحسب الموارد فكل مورد كان فيه توجه نفسى الى المعنى، لا بد وان يكون ذلك المعنى ملحوظاً سابقاً ولاعكس لما عرفت انه ربما يحصل اللحاظ والتصور للمعنى، بلا تحقق توجه من النفس اليه .

ثم ان التوجه واللحاظ اذا تحققا وتعلقا بالذات، كانا من قبيل اللحاظ الحرفى والاسمى غير مأخوذين فى المتعلق، ضرورة انه ليست الذات بقيد اللحاظ او التوجه متعلقة لهما، بل الذات البحت

المعراة عن القيدتين متعلق لهما، واذا كانت الذات بماهى متعلقة لهما يظهر لك الحال فى الاسماء المبهمة من كونها موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام. كما قال قده: «ان المستعمل فيه فى مثل اسماء الاشارة والضماير ايضاً عام، وان تشخصه انما نشاء من قبل طور استعمالها، حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها، وكذا بعض الضماير وبعضها ليخاطب به المعنى، والاشارة، والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى» .

وتوضيح ذلك ان الاسماء المبهمة ليست موضوعة الالترك الصورة الاجمالية التى تراها متحدة مع كل مورد اريد فيه شخص خاص وهى تتضمن التوجه النفسى الذى به افتقرت عما عداها من اسماء الاجناس والنكرات، وقد عرفت انفاً تجرد الذات الملحوظة مع التوجه عن مراعاة التقييد بقيدى اللحاظ والتوجه النفسى، ولم يكن الاستعمال الا ذكر اللفظ ولحاظ المعنى .

فيستنتج من مجموع هذه المقدمات، ان المستعمل فيه امر عام وهى الذات المطلقة الخالية عن تقييد ما واذا كان هذا حال المستعمل فيه، استكشف عنه حال الموضوع له فى كونه مثله فى العموم، والا فلو كان الموضوع له خاصاً بقيدى التوجه واللحاظ دون المستعمل فيه لحصل التخالف بين الموضوع له والمستعمل فيه، وكانت الاستعمالات فى مثل هذا المبهمات طراً مجازية، وهو يديهى الفساد فانقدح بذلك صحة المدعى من كون الوضع عاماً والموضوع له عاماً ايضاً. وماتراه من التخصيص والانحصار فى ارادة فرد شخصى حين الاستعمال، فانما ذلك ناش من تضمنها قيد التوجه الذى هوأت من كيفية الاستعمال، وليس هو معتبراً فى مفاهيمها .

هذا تمام الكلام فى توضيح ما افاده، الا انه يتجه عليه ما مرنا

نظيره في المعانى الحرفية، من ان خروج الاشارة والتخاطب عن معنى اللفظ لاينافى تخصص المعنى وصيرورته بمقدار يكون تواماً مع الاشارة والتخاطب بحيث لا يكون له اطلاق، يشمل حال ضده و نقيضه، وحينئذ فيخرج المعنى بذلك عن الكلية الى الجزئية ويكون من متكثر المعنى، الاعلى ماسمعت منا في كيفية تصوير وضع العام والموضوع له العام هذا .

بقى الكلام فى شرح حال الاسماء المبهمه من الموصولات و اسماء الاشارة والمضمرات .

وحاصل الكلام انها تحتوى على جهات ثلاث، الاسمية والبناء، والتعريف وهذه لاتكون الا عن منشاء وسبب معنوى لاحق لها، وكشف الغطاء عنه انها باعتبار دلالتها على المعانى الاجمالية التى هى الذات الملحوظة فى عالم التصور المتحددة مع الصور التفصيلية عند لحاظ الاشخاص باعيانهم وخصوصياتهم بعنوان الزيدية والبكرية، كانت اسماء لانها بهذا المعنى مستقلة فى المفهومية .

وباعتبار تضمنها لمعنى الاشارة والتخاطب والمعهودية فى ضمير الغائب والموصولات، كانت مبنية لان هذه المعانى نوع من النسب والاضافات .

وباعتبار دلالتها على تعيين مسماها بالاستعمال كانت معرفة هذا ما افاده دام ظله فى مجلس البحث .

ويمكن الاستشكال فيما ذكر من وجه تعريفها من حيث ان هذا الوجه لو اقتضى تعريفها لاقتضى تعريف «من» الموصوله ايضاً فكانت مثل من الموصولة خرجت عن النكارة الى التعريف لاتحاد المناط فيهما بسبب ان الموصولة فيها ايضاً دالة على الذات المعهودة بالصفة فهى كمن الموصولة دالة على الذات المعهودة بالصلة .

فان قلت: ان المعهديه فى من الموصولة معتبرة فى الموضوع له بخلاف الموصوفه فان المعهد فيها ات من قبل الاستعمال . قلت: قد تبين لك الحال من اول البحث الى هنا ان المعهديه فى الموصولات كالاشارة والتخاطب فى اسماء الاشارة وضمير المخاطب من شئون الاستعمال وليست هى من قيود المستعمل فيه فتوافقت الموصولة والموصوفه من حيث خروج المعهديه عن اصل المعنى فعاد الاشكال فتأمل .

«فى استعمال اللفظ فى نوعه، وشخصه ومثله»

هذا كله الكلام فيما يتعلق بالامر الثانى . «واما الامر الرابع» المتضمن لاستعمال اللفظ فى نوعه و صنفه ومثله فقد صدع قده فيه بالحق قائلاً ان استعمال اللفظ فيها كما فى المجازات الجارية على اقتضاء السليقة، لامن باب الوضع بل من باب الدلالة الطبيعية، وهل يجوز استعماله فى شخصه؟ فيه خلاف ومقتضى كلامه قده فيه، اختيار الجواز بوجه تغاير الدال والمدلول اعتباراً، ويتجه عليه ان الاستعمال كما اعترف به فى بحث المشترك ليس الا التوصل الى المعنى باللفظ العبرى ونظر المرأتى، بحيث لا يكون اللفظ فى جنب المعنى شيئاً بحياله ملحوظاً بالاستقلال، بل هو فان فيه فناء الوجه فى ذى الوجه والعنوان فى المعنون وهذا المعنى من الاستعمال ينافى اعتبار الشئ بنحوين من اللحاظ فى استعمال واحد عبورياً واستقلالياً، والالزم اجتماع اللحاظين المتباينين فى الشئ الواحد وهذا محال، بل اللازم فى مثل هذا النحو من الاستعمال اعتبار المغايرة الذاتية بلا اكتفاء بالمغايرة الاعتبارية، فمتى لم تحصل

المغايرة الذاتية لم يكن للقضية موضوع قد استعمل لفظه في معناه، فتخلو القضية على هذا من الموضوع وتصير مركبة من جزئين نسبة ومحمول كما ذكره في الفصول (١) بل اللازم تفردها بجزء واحد الذى هو المحمول خاصة من دون نسبة، لافتقار النسبة الى منتسبين فمع انتفاء احد طرفيها تنتفى هي قطعاً، فيبقى المحمول لايوصف المحمولية، بل باعتبار ذاته وشخصه .

نعم لو كان الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة وامارة لارادة المعنى لجاز ان يكون اللفظ ملحوظاً بالاستقلال باعتبارين دالا ومدلولا، الا ان هذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف مختاره قده فى مبحث المشترك .

«فى ان الدلالة تتبع الارادة»

«الخامس لاريب فى كون الالفاظ موضوعة بازاء معاينها من حيث هى لامن حيث هى مرادة للافظها» سواء فسرت الارادة بالارادة اللحاظية او التصديقية التى هى بمعنى ارادة التفهيم ووجه يعلم من الكفاية، وحاصلها ان مايتاتى من قبل الاستعمال يستحيل اعتباره فى مفهوم المستعمل فيه ولايكاد يكون من قيوده، وايضاً الوجدان شاهداً خيراً على تجرد المعنى عن مثل هذا اللحاظ والارادة من حيث خلوا لاطراف فى الجمل والقضايا عن اعتبار الارادة فى مفهومها، لعدم الانسباق. وايضاً يلزم من اعتبار الارادة فى المعنى «كون وضع عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً لمكان اعتبار خصوص ارادة

اللافظين فيما وضعه اللفظ»، لكنك خبير بان مفاد هذه باسرها، ليس الاعدم اعتبار الارادة داخله فى معنى اللفظ، ولاينافى ذلك خروجها عنه مع استبعادها تحصى المعنى بحصى تكون تواماً مع الارادة اللحاظية بل والارادة التصديقية ايضاً كما ستعرفه انشاءالله. كما قلنا بمثل ذلك فى المعانى الحرفية فحينئذ يستلزم ذلك عدم الرخصة فى التعدى فى مدلول اللفظ عن المعنى الملحوظ من دون حاجة الى الالتزام بدخول الارادة حتى يشكل علينا بالوجهين الاولين. بل الاشكال الاخير لايرد ايضاً فى مختارنا فى الوضع العام والموضوع له العام، من تصوير معنى سارفى الحصى الخارجية وذهنية الملحوظة فى عالم الذهن، ويكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى، وحينئذ فلايلزم القول باعتبار الارادة بالمعنى الذى بيناه، القول بكون وضع عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً هذا كله فى الارادة اللحاظية .

واما الارادة التصديقية التى يبتنى عليها كلام «العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى قده» (١)، الذاهبين «الى ان الدلالة تتبع الارادة» فاحسن ماقال شيخنا العلامة الاستاذ مدظله فى وجهه ان غرض الواضع فى وضعه، ليس الا ارادة تفهيم المعنى بالبداهة، فاذا كان هذا هو الغرض من الوضع فذلك يستلزم ان يكون الموضوع له خصوص المعنى المقصود تفهيمه، لتبعية الوضع سعة وضيقاً دائرة الغرض، فاذا لم يكن للغرض سعة عموم شاملة للمعنى بجميع شئونه واطواره، كيف يترتب عليه الوضع العام متعلقاً بالمعنى باى نحو يكون ويتحقق! فمن ملاحظة الغرض يستكشف لما ان الوضع لم

يتعلق الابهضة من المعنى، وهو الهضة التي تكون تواماً مع ارادة التفهيم، لابنحو الدخول والجزئية، وحينئذ فاذا استعمل اللفظ فى المعنى بقصد التفهيم، كان ذلك على وفق الوضع وكان حقيقة، واذا استعمل فيه لابهذا الوجه ومن دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله فى غير المعنى الموضوع له .

ولعله الى هذا المعنى نظره قده فى قوله «ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف» . ان قلت: هذا انما يتم فى الوضع التعيينى دون التعينى، وذلك لان ارادة التفهيم من الامور الاختيارية القصدية، فيفتقر صدوره من مختار ويكون باعثاً لتخصيصه اللفظ بالمعنى لكيما يترب عليه غرضه المقصود بمعونة الوضع، وهذا انما يتاتى فى الوضع التعيينى خاصة، اذ الوضع التعينى قهرى الحصول ينشاء من كثرة الاستعمال، وليس هو متفرعاً عن ارادة وقصد، فكيف يتصور فيه اختصاص المعنى بما يكون تواماً مع ارادة التفهيم .

قلت: الوضع التعينى لما كان ناشياً عن كثرة الاستعمالات الخارجية، ولا ريب فى ان الاستعمالات الخاصة الواقعة فى الخارج لم تقع الا عن ارادة التفهيم، فهى اذ تراكمت وتكاثرت، توجب بمقتضى العادة اختصاص اللفظ بالمعنى على النهج الذى صدرت من المستعملين، وقد كانت فى حال صدورها عنهم منبعثة عن داعى ارادة التفهيم، لا باى وجه كان، فيكون الاختصاص المتسبب عنها غير خارج عن دائرة مسببه، فلا يكاد يكون الا اختصاص بين اللفظ بحصته الخاصة منه التي هى توام مع ارادة التفهيم .

«القول فى وضع المركبات»

الامر السادس اختلفوا فى ان المركبات بماهى مركبات هل هى
موضوعة بوضع عليها غير الوضع المتعلق بموادها وهيئاتها ام لا؟
وينشاء الخلاف اختلاف انظارهم فى بحث المطلق والمقيد فانه قد
وقع الخلاف بينهم ثمة فى ان المطلق هل هو موضوع للحصة الشايعة
والطبيعية السارية كما هو مختار المشهور، او هو موضوع للماهية
اللابشرط المقسمى التى لا يكاد ينافيها طرو التقييد فى المقيد
كما هو الحق وعليه التحقيق، اولهم فيما اعلم سلطان العلماء ؟
ويتفرع على خلافهم ثمة ان استعمال المقيدات على القول
الاول مجاز، وعلى الثانى حقيقة. واما وجه ابتناء الخلاف هنا على
الخلاف ثمة، هوان الاسماء المفردة باسرها لو نظرت اليها بعين
البصيرة تراها غير خارجة عن الاطلاق والتقييد، حتى ان مثل زيد
الذى هو علم شخصى غير منطبق على متكررات فردية، لو اعتبرته
بالنظر الى حالاته كان مطلقاً، لصلاحيته للقيام والقعود والاكل و
الشرب وامثال ذلك، فاذا تقييد بواحد منها صار مقيداً، فاذا بنينا
على وضع المطلقات للحصة الشايعة، لزم التجوز فى المواد المفردة
الواقعة فى ضمن هيئات المركبات، لخروجها بذلك عن الشيوخ الى
التقييد، وهذا مما لا يلتزم به احد بل الوجدان يشهد بخلافه، حيث
انا لانجد فى تركيب زيد قائم وعمرو جالس ونحو ذلك خواص المجاز
من رعاية علاقة واعمال عناية، فهذه شاهد صدق على انها لم تستعمل
المواد فى حال التركيب الا فى المعنى الحقيقى، ولا يكون ذلك بناء

على القول الاول الابارتكاب وضع اخر للمجموع المركب من الهيئة والمادة، وهذا بخلافه على القول الثانى، اذ لا يلزمنا التجوز فى المواد وان لم نقل فيها بالوضع الاخر، اذ المعنى الموضوع له محفوظ فى ضمن الهيئة التركيبية، فاستغنى بوضع المواد فى نفسها و الهيئات فى نفسها عن تكلف وضع اخر للمجموع التركيبى .
لوفاء الوضعين الاولين بالمعنى الذى يراد استفادته من الوضع الثالث هذا .

ولمانع ان يمنع توقف التحرز عن المجازية فى الموارد الواقعية فى ضمن الهيئات عند المشهور، على الالتزام بوضع مستقل للمجموع المركب المؤتلف من المادة والهيئة، اذ التحرز عنها كما يحصل بمثل هذا الوضع يمكن حصوله بوضع مستقل للمواد فى حال اندراجها فى الهيئات، لا بنحو التقييد والانضمام حتى يرجع الى الاول، ولا بنحو التجريد حتى يرجع الى الوضع الاصلى الذى هو مقرر للمفردات، بل بنحو الظرفية ومن قبيل القضايا الحينية التى لا يستفاد منها الا التخصيص واختصاص الوضع بحصة خاصة من المادة المشار اليها بما وقعت فى ضمن الهيئات، فيكون الوضع على هذا متعلقاً بخصوص المادة المظروفة لا بالمجموع المركب من الظرف والمظروف، كما كان عليه بناء الكلام السابق، وحينئذ فلا يتجه الاستشهاد بانتفاء المجازية عن المواد وجداناً فى نظر المشهور على تعلق الوضع الاستقلالى بالمجموع المركب الذى يبتنى عليه الخلاف فى هذه المسئلة .

فتلخص مما قررناه ان الدليل على القول بالوضع المستقل للمجموع المركب، اعم من المدعى ولا دلالة للاعم على الاخص، فاما ان يكون دعوى ابتناء الخلاف هنا على الخلاف الواقع فى تلك المسئلة

حدسية على خلاف الواقع واما ان تكون هي على وفق الواقع، الا ان دليلهم هنا غير تام لانه من الاستدلال بالعام على الخاص .

«حول علائم الحقيقة والمجاز»

«السابع» فى علائم الحقيقة والمجاز

منها تنصيص اهل اللغة على ان اللفظ الكذائى معناه كذا، و فى اعتبار هذه العلامة وعدم اعتبارها خلاف، وعلى تقدير اعتبارها فهل الرجوع اليهم من باب الرجوع الى اهل الخبرة، او من باب الشهادة او الرواية، اولدليل الانسداد؟ فيه كلام بين الاعلام، و التحقيق عدم اعتبارها فى غير مالم يحرز فيه ارادة التنصيص على المعنى الحقيقى خاصة، وقلما يتفق من لنوى احراز هذا المعنى منه اذ الغالب المعهود فيما وفقنا عليه من كتبهم ذكر موارد الاستعمالات التى، لاتختص بالاستعمالات الحقيقية فلاحظ وتبصر .
ومنها التبادر وعدم صحة السلب فانهما دليلان على الحقيقة، كما ان خلافهما دليلان على الخلاف .

وشبهة الدور المعروف ايردها فى المقام، بينة الاندفاع بما بينوه من تحقق المغايرة بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل، وان التبادر عند العالم علامة للمستعلم الجاهل، وهكذا الحال فى جانب عدم صحة السلب، وهذا واضح .

وربما يستشكل فى اما ريتهما بعدم دلالتهما الا على الحقيقة فى زمان التبادر، لاما قبله من زمان صدور اللفظ من الشارع، مثلا لوورد ان الكنز فيه الخمس وشك فى معنى الكنز بانه هل هو مختص بالنقدين او يعم غيرهما من الجواهر وامثالها؟ فتبادر احد المعنيين

لا يجدى فى المهم المتصود اثباته فى الاحكام الشرعية. والتشبيت باصالة عدم النقل انما يجدى لو كان يثبت بمثل هذا الاصل استناد الظهور اللفظى الى الوضع، ولا يثبت به الا بناء على غير المختار من حجية الاصول المثبته .

على انه لم يقم دليل على اعتبار هذه الاصل المعبر عنه بالاستصحاب القهقرى كما سيجىء فى محله انشاء الله تعالى نعم ربما يتمسك لتوافق الزمانين، باصالة تشابه الازمان الماخوذة من سيرة عموم الناس على استنباط المعانى من الالفاظ القديمة، بما يفهمونه بحسب مرتكزاتهم من غير نكير من بعضهم على بعض

ومنها الاطراد وعدمه وهو ان يوجد لفظ مستعمل فى مورد نعمتى لا يختص بمورده ويكون صحة استعمال اللفظ دائرة مدار ذلك المعنى وجوداً وعدمأ، بالرعاية علاقة ولاعمال عناية وهو المعنى من قولهم من غير تاويل، او على وجه الحقيقة، فان تحقق هذا النحو من الاستعمال فى اللفظ كان ذلك علامة كونه حقيقة فى ذلك المعنى العام، الذى يدور مداره الاستعمال، كعالم فاننا نجد اطلاقه على زيد لتلبسه بصفة العلمية، كما انا نجد استعماله بارتكازياتنا لم يكن عن تاويل، بل يستفاد المعنى من اللفظ من حاقه وحينئذ، فيستدل بمثل هذا على ان لفظ العالم حقيقة فى المتلبس بالعلم اى متلبس كان وهذا بخلاف استعمال اسئل القرية فانا نجد حسن الاستعمال مختصاً بمورده، لا يتجاوز الى قولك اسئل الجدار فمثل هذا يكشف عن مجازية اللفظ فى مورد استعماله .

ثم انه لا يخفى عليك ان شبهة الدور المزبورة واردة هنا ايضاً، والجواب عنها واحد، وربما يمنع تاتى التفصى عن الدور هنا بما ذكر ثمة نظراً الى «انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة

لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد او بغيره» .
وبعبارة اخرى ان ذكر الحقيقة وجعلها قيداً في العلامة ومعتبرة
يوجب سبق معرفتها تفصيلاً على ذى العلامة، اذ مالم تستكمل القيود
المعتبرة في المعرفة «بالكسر» وتستعلم باسرها على نحو التفصيل
لا يتعرف به المعرفة «بالفتح» ومن ثم بنوا على ان الفارق بين
المعرفة والمعرفة هو الاجمال والتفصيل، والاجمال فى جانب
المعرفة بالفتح والتفصيل فى جانب المعرفة بالكسر، فاذا كان اللازم
فى استعمال الشئ تعرف تمام قيود العلامة على نحو التفصيل، وكان
مع جملة قيودها نفس المعرفة الذى هو ذوالعلامة يجيب الدور،
فيقال معرفة الحقيقة على التفصيل موقوفة على علامتها التى هو
الاطراد على وجه الحقيقة، ولا تعرف هذه العلامة الا بعد معرفة تمام
قيودها تفصيلاً، ومع جملة قيودها هى نفس الحقيقة، فتوقفت معرفتها
كذلك وهذا هو الدور المحال. هذا غاية ما يمكن ان يؤيد به كلام المانع.
ويمكن الجواب عنه بان قيد الماخوذ فى العلاقة ههنا هو الحقيقة
الملحوظة على سبيل الاجمال، ويعبر عنها بالمرتكز الذهني الذى
يستعان به على معرفة اطراد اللفظ فى تمام موارد استعماله بمعنى
واحد، على نحو الاستناد الى حاق اللفظ، ويكون هذا المقدار من
الارتكاز الذهني وسيلة الى الوقوف على معرفة المعنى تفصيلاً،
فظهر بهذا بطلان ما ذكره من لزوم معرفة الاجزاء باسرها فى العلامة
على وجه التفصيل، لظهور ان المعرفة الاجمالية فى بعض القيود
اذا كانت وافية بالغرض المقصود للمستعلم من تحصيل معرفة الحقيقة
تفصيلاً، فلا داعى الى لزوم لحاظه تفصيلاً .

«الامر الثامن» اختلقت كلمات الاصوليين فى مبحث تعارض
الاحوال اللاحقة للفظ، اذا تردد الامر فيه بين الاشتراك، والاضمار،

والتخصيص، والتجوز، والنقل، وأوردوا «لترجيح بعضها على بعض وجوهاً استحسانية، لاعتبارها الا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ فى المعنى، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى» اذا العبرة بالظهور ومن ثم لو كان اللفظ حقيقة فى معنى وشك فى ارادة ذلك المعنى عند الاستعمال حمل اللفظ على ذلك المعنى ولا يعباء التجوز ما لم تقم قرينة بينة عليه .

«القول فى الحقيقة الشرعية»

«الامر التاسع انه اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على اقوال»

وقد عرفت آنفاً ان الوضع على قسمين تعيينى وتعيينى فهل الثابت على القول بثبوتها هو الاول او الثانى؟ وربما يستبعد الاول مع حيث انه لم يعمد من النبى (ص) قيامه فى ملاء من الناس واعلامهم بانى وضعت هذه الالفاظ الكثيرة الدوران الى معانيها المعهودة، ولو كان لبان .

نعم «دعوى الوضع التعيينى» فيها قرينة جداً عند القائل بثبوتها، وقد يقرب الاول ايضاً «بان الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بلسانه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له» بقصد تخصيص اللفظ به، فيصح لمن يريد تسمية ولده باسم ان يصرح بالتسمية والجعل بان يقول سميته محمداً او يقول جئنى بولدى محمد مريداً به تسميته بهذا الاسم فانه لاريب فى صحته وهو نحو من الوضع التعيينى .

لا يقال: هذا محال لانه مستلزم للجمع بين لحاظين متباينين،

وهما لحاظ الآلية والاستقلالية فى اللفظ الموضوع، وجه الملازمة ان استعماله فى المعنى لا يكون الا بالنظر الآلى، وكون المقصود من ذلك وضع اللفظ للمعنى لا يكون الا بنظر استقلالى للفظ وبطلان اللازم بديهى .

لانه يقال: نعم فى المقام اجتماع لحاظنين، متباينين الا ان الملحوظ فى كل من اللحاظين غير الملحوظ باللحاظ فان الملحوظ الة، هو شخص اللفظ بالنسبة الى شخص المعنى، والملحوظ استقلالا طبيعة اللفظ بالنسبة الى طبيعة المعنى، فلم يجتمع فى موضوع واحد لحاظان متناقيان، بل فى موضوعين ولا باس به كمالا يخفى .

فتلخص مما ذكرناه ان الحقيقة الشرعية بناء على ثبوتها يمكن تحققها فى مرحلة الخارج بكلا نحوى التعيين والتعين .

وبعد هذا نقول: ان القائل بها لا يسهه القول بها فى الالفاظ المتداولة فى لسان الشارع الا اذا لم يتم فيها احتمال وضعها لمعانيها فى الاعصار السالفة والشرائع السابقة، واما مع قيام مثل هذا الاحتمال فيها كما يقتضيه غير واحد من الايات فلا مجال ودعوى القطع ثبوتها على هذا التقدير مجازفة، بل ليس معه الا الاحتمال، فان الاحتمالات العقلية المتصورة فى المقام حينئذ لاتخرج عن واحد من ثلث، اذ هذه المعانى القديمة، ان كانت مسماة بهذه الاسماء من اول زمان اختراعها، كانت الالفاظ حقايق لغوية، لاشريعة نظراً الى كون واضعها اهل اللغة .

وان لم تكن مسماة بهذه الاسماء من سابق الزمان، بل من زمان الشارع على لسانه، كانت الالفاظ حقايق شرعية، لان التسمية من الشارع وان كان المسمى بذاته ليس من مخترعاته، فعلى هذا يحتاج فى دلالة الالفاظ على ما يزيد على تلك المعانى من الشرائط والاجزاء

المستحدثه منه (ص)، الى دال اخر اذا المسمى بناء على هذا الاحتمال الثاني، معرى عن هذه الشرائط والاجزاء لاهو الحاوى لها، فعليه فتسقط الثمرة المطلوبة للقائل بثبوت الحقيقة الشرعية اذ على كلا تقديرى الثبوت وعدمه، لا بد من حمل اللفظ على معناه الموضوع له وهو هنا على الاحتمالين ليس الا المعنى القديم .

غاية ما فى الباب انه على فرض الاحتمال الاول يكون اللفظ حقيقة لغوية، وعلى الثانى شرعية باعتبار ملاحظة حال الواضع، و هذا المقدار من التغاير لم يكن محط نظرهم فى الاختلاف، فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه، لانه نزاع لفظى تآبى عنه كلام الاعلام، ومارتبوا عليه من الثمرة فى هذا المقام، فلا بد وان يكون نظر القائل ثبوتها الى احتمال ثالث، وهوان تكون الالفاظ اسماء للمعانى المعهودة فى شرعنا الحاوية لتمام الاجزاء والشرائط المقررة فيها، على ان يكون استفادة تلك الاجزاء والشرائط من حاق اللفظ لامن دال اخر وعليه فيتجه النزاع وتظهر الثمرة بين القولين الا ان هذا الاحتمال يفتقر تعيينه الى دليل وهو مفقود فى المقام .

ويمكن الانتصار للقول بثبوتها، بان الدليل عليه موجود وهو تبادل المعانى الشرعية منها فى محاوراته «ص» واجيب عن ذلك بان هذا انما يتجه لولم يحتمل وضعها قديماً للمعانى «ومع هذا الاحتمال لامجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقايق شرعية، ولالتوهم دلالة الوجوه التى ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولا» .

وفيه ان التبادر جهة مختبرة يلغى به الاحتمالات المخالفة، للمعنى المتبادر كما فى غير المقام فهو كالظهور اللفظى الذى لا يكاد يقدح معه احتمال الخلاف فمع تسلميه قده التبادر لولا هذا الاحتمال

كما اعترف به فى كلامه قده كيف يسوغ له انكاره مع صرف هذا الاحتمال .

لا يقال : لامنافة بين تبادر المعنى الشرعى فى محاوراته، وبين قدم المعنى اذ ربما يكون اللفظ حقيقة فى معنى من قديم الزمان و يبقى على حقيقته الى عصر الشارع، فيستعمل فيه بلحاظ وضعه الاولى ولا يكون حينئذ حقيقة شرعية .

لاناقول : كيف يكون ذلك المعنى شرعياً ولم يكن مخترعاً فى زمان الشارع؟

فان قلت : انما صار شرعياً لانه كان مستحدثاً فى الشرايع السابقة فتسبب الى الشرع بتلك الجهة .

قلت اذن لم يكن النزاع بين مثبت الحقيقة الشرعية ونافيها الا لفظياً لتسالم الطرفين على تبادر المعنى الشرعى، الا ان الاول يقول: بذلك بوضع جديد من الشارع، والثانى يقول به بوضع سابق من الشرايع السابقة، وحينئذ فلم يكن ثمرة على هذا الوجه بين القولين . لا يقال: الثمرة تظهر بين القولين على القول بالاعم فى اسماء العبادات، فمن قال بالحقيقة الشرعية وهو قائل بالاعم يلتزم بتبادر معنى حاو لبعض الاجزاء والشرائط الزائدة على معنى الدعاء الذى هو المعنى اللغوى مدعياً قدم تلك الزيادة فى السابق باقية الى عصرنا هذا، فاستفادتها بناء عليه يكون من حاق اللفظ، وعلى قول النافى من دال اخر وكفى بذلك ثمرة وفارقاً بين القولين .

لاناقول : مبنى الاشكال لم يكن على الاعمى حتى يتفصى عنه بما ذكر يل على الماتن قده الذاهب الى ان اسماء العبادات موضوعة للصحيجة فانه على هذا المبنى لا يسمعه التفصى عنه بدعوى قدم هذا المعنى الشرعى الصحيح، للقطع بان المعنى الصحيح من الصلوة،

مع مستحدثات شرعنا لامن الشرايع السابقة، وحينئذ فيتج الاشكال عليه بانه اذا كان هذا المعنى متبادراً فى محاورات الشارع كيف ينكر شرعية بمجرد وجود صلوة مافى الشرايع السابقة وهل هذا الاتهافت ؟

بقى فى المقام اشكال اخر على ظاهر عبارته قده قانه بعد احتمال وضع الالفاظ فى الشرايع السابقة قال بصورة الجزم ان الالفاظ بناء عليه تكون حقائق لغوية لاشعرية انتهى .
مع انه من المعلوم ان وجود الاحتمال لا يكاد يستنتج منه الا احتمال كونها حقائق لغوية لالجزم بذلك .

ثم ان الثمرة على زعمهم «تظهر فى لزوم حمل الالفاظ الواقعة فى كلام الشارع بلاقرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما اذا علم تاخر الاستعمال» ولايخلو ذلك من نظر واشكال اذ القائل بالحقيقة الشرعية لا يقتضى دليله الاتجدد وضع جديد لهذه الالفاظ فى معانيها الشرعية، فى قبال النافى الذى لم يثبت عنده مثل هذا الوضع الجديد الحادث، او ثبت عنده ومن الواضح ان مجرد حدوث وضع جديد للفظ فى معنى لا يستدعى هجر معناه اللغوى السابق، وحينئذ فيكون اللفظ مشتركاً لفظياً عند القائل بالحقيقة الشرعية واذا كان مشتركاً فلامجال للالتزام بحمله على المعنى الشرعى الابدال اخر والا فمجرد اللفظ بنفسه صالح للمعنيين، فينبغى على هذا ان تكون الثمرة بين القولين هى اجمال اللفظ فى معناه على القول بثبوتها فيتوقف الى ان يحصل المعين، بخلافه على القول الاخر فانه يتعين بناء عليه حمل اللفظ المجرد على معناه اللغوى .

«حول الصحيح والاعم»

العاشر في ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحة او الاعم منها وقبل الخوض في ادلة الطرفين ينبغي التنبيه على امور: منها ان المقصود من الصحيح والاعم في المقام ليس هو مفهومهما ولا مصداقيهما بل المعنى الملزوم لهما، بداهة ان الصحة التي هي في الحقيقة بمعنى التمامية امر منتزع من ملاحظة الشيء وافياً بالغرض، والفساد بعكس ذلك فحينئذ كانا من العناوين المنتزعة المتاخرة عن ذات الشيء فلا يعقل اعتبار في ذات الشيء كما لا يخفى .

«في ان الصلوة اسم للجامع الوجداني»

ومنها ان مصدايق الصحيح كمصدايق الاعم مختلفة، لا يكاد يجتمع تحت جامع مشترك بينها ظاهراً فمن ثم ذهب شيخنا المرتضى قده فيما حكى عنه، الى ان الصلوة اسم لصلوة الكامل المختار وان ماعداها من المراتب النازلة كلها ابدال لصلوة على الحقيقة بل بالتنزيل والعناية (١) .

ويرد عليه ان الاختلاف موجود في صلوة المختار ايضاً اذ هي في صلوة اليومية على نحو مغايرتها في صلوة جعفر (ع)، وفي صلوة الكسوف على نحو مغايرتها في صلوة العيدين فمافرمنه قده وقع فيه.

على ان المراتب النازلة اذا كانت وافية بالغرض المطلوب من صلوة المختار، كشف ذلك انا عن تحقق عنوان وحداني تشترك فيه جميع الصلوات هو المسمى بالصلوة .

وبهذا يستدل على ان الصلوة اسم للجامع الوحداني، فان الاثر الواحد لا ينبعث ولا ينشأ الا من مؤثر واحد، ببرهان السنخية بين العلة والمعلول، وان الواحد لا يصدر الا من الواحد .

فلما كانت الصلوة قربان كل تقى، وكان هذا الاثر بسيطاً دل ذلك على بساطة المؤثر فيه .

والحاصل ان قوله عليه السلام: الصلوة قربان كل تقى (١) قضية حملية حمل فيها الاثر الواحد البسيط على الصلوة، فلولا ان الصلوة، حقيقة في ذلك المعنى الجامع البسيط المؤثر في هذا الاثر، لما صح مثل هذا الاطلاق، والاستعمال الغير المبني على رعاية علاقة واعمال عناية .

وايضاً لو فرض ان زيدا كان يصلى بصلوة الاشارة، وعمرواً يصلى بصلوة المضطجع، وبكراً يصلى بصلوة المختار وهكذا، فانه يصح في هذا الفرض ان يقال زيد وعمرو وبكر مشغفون بالصلوة، من غير تجوز فلولا ان الصلوة اسم للمعنى الجامع للزم الاستعمال في اكثر من معنى واحد وهو محال .

وايضاً انا نجد استعمالات الصلوة في الموارد المختلفة كلها، بدالين يدل احدهما على اصل المعنى والاخر يدل على الخصوصية، فلولا ان الصلوة اسم للمعنى الجامع، لكانت الدلالة على الخصوصية وزيها من حاق اللفظ، مع انه ليس كذلك، الاترى انك لو قلت زيد

يصلى لا يستفاد منه الا معنى يحتمل ان يكون فى خصوصية الاشارة او الاضطجاع او القيام، وغير ذلك فتحتاج فى افادة الخصوصية الى دال اخر .

فهذه وجوه ثلاثة دالة على ان الصلوة اسم للجامع الواحدانى .

«فى توهم الاشكاليين على الجامع»

وقد يتوهم ان لازم القول بالجامع، الاجتزاء بكل صلوة لكل مكلف، ولم يدر ان ذلك انما يلزم لو كان مصداقية الافراد متحققة، فى كل حال وفى كل ان، وليس كذلك فان صلوة الفريق لاتكون مصداقاً للصلوة الا فى حال الفرق وكذلك صلوة المضطجع لاتكون صلوة الا فى حالة خاصة من المرض وهكذا .

وهناك توهم اخر وهو ان لازم القول بالجامع الذهاب الى الاحتياط فى مقام الشك فى جزئية شىء للصلوة، او شرطيته لهامن حيث رجوع الشك فى ذلك الى الشك فى المحصل ومحقق الجامع المطلوب، مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بالبرائة فى الشك فى الاجزاء والشرائط .

يظهر فساد ببيان الفرق بين صورتى الشك فى المحصل والمقام، فان المطلوب تارة يكون هو الجامع بما هو جامع، واخرى يكون الجامع بمرتبة خاصة منه مطلوباً، وان كان المسمى هو الجامع نفسه، نظير الحمرة لو كانت مطلوبة بمرتبة خاصة من مراتبها الضعيفة او الشديدة فان كان المطلوب من قبيل الاول، كان ذلك شكاً فى المحصل ولزم فيه مراعاة الاحتياط وان كان من قبيل الثانى، كما هو كذلك فى الصلوة وجب على الحكيم بيان تحديد مرتبة المطلوب، فان بينه

على وجهه تماماً وكما لا بحيث لم يبق شك في المطلوب، كانت الحجة تامة ووجب الامتثال واتيان المطلوب على حسب امره، وان لم يبينه كذلك فبمقدار ما علم اشتغال الذمة به من الاجزاء يلزم مراعاته بالامتثال والزائد على ذلك مما يشك فيه تجرى فيه اصالة البرائة هذا. وقد يجاب عن هذا التوهم بما فى المتن «من ان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد وفي مثله تجرى البرائة، وانما لا تجرى فيما اذا كان المامور به امراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مرده بين الاقل والاكثر كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما اذا شك في اجزائهما انتهى» .

وظاهره ان الجامع الصلوتى مفهوم انتزاعى لاتاصل فى الوجود وهو كما ترى ولعله يريد ما نريده والله العالم بما فى الضمائر .
فقد عرفت من جميع ما قدمناه ان تصوير الجامع عند الصحيح معقول وممكن ذاتاً وهو واقع خارجاً .

«فى تصوير الجامع عند الاعمى»

واما عند الاعمى فيمكن تصوير الجامع مع رايه بان يقال: انك اذا تعقلت جامعاً بين الافراد الصحيحة لزم من ذلك تعقل الجامع بين الاعم منها ومن الفاسدة .
و بيان ذلك ان كل فرد من تلك الافراد والمصاديق الصحيحة، لا بد وان يحتوى على اجزاء وشرائط بها تحققت فرديتها وصار لها التأثير الفعلى فى ذلك الاثر الواحد البسيط، فكل جزء من تلك الاجزاء له دخالة ما فى حصول الاثر وان لم يكن هو تمام العلة بل

جزئها، نظير القوة القائمة بعشرة رجال البالغة درجة حمل الحجر الثقيل، فكل رجل من تلك العشرة له قوة ما على الحمل، الا انها قوة ثانية لافعلية، فيتصور جامع مشترك بين المرتبة الفعلية وما ينقص عنها مما يتلوها من المراتب الثانية، اذ القوة الغير المحدودة يحدها الضعفى الثانى والبالمرتبة الفعلية هى جامع بين قوة العشرة والتسعة. وهذا هو مرام الاعمى ومقصوده فكل من التزم بجامع بين الافراد يلزمه الالتزام باعتبار ذلك الجامع بين الاجزاء، اذ لا يتصور الجامع بين الافراد الا حيث يكون الجامع من المعانى التشكيكية التى لا يكون الامتياز فيما بين افراده الا بعين ما به الاشتراك، فحينئذ وان يكون جامع معنى سارياً فى الاجزاء والافراد وهو المعنى الاعم.

ومما يمكن ان يستدل به لعموم الجامع بين الصحيح والفساد ماتراه من تمسك الصحيحى بالتبادر فان مثل هذا الاستدلال منه على اثبات مرامه فى قبالة الاعمى، دليل على ان فى ارتكاز ذهنه بحسب طبعه هو ثبوت جامع عام وهو يريد لنفى وضع اللفظ له بالتبادر فى خصوص الصحيحى، والا فلواستحيل الجامع العام على حسب ما يقوله الصحيحى لم يكن داع الى تعيين الصحيح بالتبادر لتعيينه بانتفاء عديله الذى هو المعنى العام، لعدم قائل بوضعه لخصوص الفاسد كما لا قائل باشتراكه لفظياً بين الصحيح والفساد، فانحصر الامر والخلاف فى وضعه لخصوص الصحيح او الاعم فاذا انتفى الثانى بعدم معقولية الجامع بمقتضى دعوى الصحيحى، فلا بد وان يتعين كونه موضوعاً لخصوص الصحيح اذ ليس اللفظ مهماً قطعاً، وبالجملة هذا الزام للصحيحى بحسب ارتكاز ذهنه.

هذا ما استفدت من مجلس البحث، ويمكن الخدشة فيه بان استدلال الصحيحى بالتبادر ليس من جهة ان الجامع مرتكز فى ذهنه

بل من باب التسليم وعلى سبيل التنزل كما ان هذا ديدن القوم فسي استدلالاتهم وذلك واضح للمتبع البصير بحيث لا يكاد يخفى فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام .

وايضاً يمكن الاستدلال للجامع العام بان الشارع من ديدنه مع عدم التنبيه ان يكون في عاداته على حسب عادة الناس، كما ان الحكمة تقتضى ذلك فاذا اراد وضع الفاظ عنده لمعان مخصوصة كالصلوة والصيام وغير ذلك، فلا بد وان يكون وضعه لمعانيها على حسب وضع الواضعين، ونحن نرى بالوجدان من حال الواضعين انهم يضعون الالفاظ للمعاني على وجه لا يقدح فيه اختلال بعض اجزائه وشرائطه، وما ذاك الا لكونه موضوعاً عندهم لمعنى عام يشترك فيه الناقص والكامل فكذلك الشارع هذا ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وان لم نقل وكانت هذه الالفاظ حقائق عرفية في معانيها فالامر اوضح من ان يخفى، اذ هي على هذا التقدير تكون كسائر الالفاظ العرفية التي لا يتفاوت الحال في اطلاقها على مسمياتها بين نقصان المسمى وكماله كلفظي الساعة والكتاب مثلاً، فانك تجد صحة استعمالهما فيما ينقص عنه ورقة من الكتاب او بعض الات الساعة .

لا يقال : ليس الغرض من الاوضاع الاتعيين المسميات والمسمى الذى يكون الحاجة الى تعيينه هو الصحيح الموافق للغرض ولاداعى للوضع الى يعم الفاسد .

لانه يقال : يجوز ان يكون الداعى للوضع للمعنى الاعم هو فتح باب التمسك بالاطلاق فى الفاظ العبادات، اذ لو اقتصر فى الوضع على خصوص الصحيح كان اللفظ مجملاً لا يسع الناظر فيه الا الرجوع الى الاصول العملية بخلاف ما لو وضع للاعم فانه يصح معه التمسك باطلاق اللفظ لنفى مشكوك الجزئية، او الشرطية .

فان قلت : ربما يكون الصحيحى قائلاً بالبراءة فى الشك فى الاجزاء والشرائط فيتوافق الصحيحى على هذا مع الاعمى، فى التمسك باطلاق اللفظ فى نفى شكوك الجزئية والشرطية اذ كل منهما لم يعتبر الجزء او الشرط المشكوك الجزئية والشرطية وان كانا مختلفين مدركاً .

قلت : كفى باختلاف المدرك فارقاً، اذ الثمرة بين التمسك بدليل الاجتهادى والفقاهتى لا يكاد يخفى، لظهور ان الاصل العملى يرتفع موضوعه حكماً بورود ادنى دليل معتبر من رواية او ظهوراية، بخلاف الاطلاق فانه لا يقاومه من الادلة الاجتهادية الا ما يفوقه فى قوة الدلالته والسند.

«فى ما استدل به الاعمى على مرامه»

واستدل للاعمى ايضاً بظاهر التقسيم الى الصحيح والفساد فانه لولا عموم المقسم لماصح التقسيم بالبديهة واما تاويله الى تقسيم المسمى بالصلوة، فمع ما فيه من التعسف لا يكاد يتم ايضاً، اذ الصحة والفساد ليسا من عوارض المسمى بما هو مسمى بل بما هو معنى من سائر المعانى، فحيثية التسمية اجنبية عن الاتصاف بالصحة والفساد، فان الشيء ان وافق الغرض كان صحيحاً والا يكون فاسداً، سمى باسم خاص اولم يسم باسم خاص اصلاً، فاذا على تقدير ارتكاب هذا التاويل فى المقسم لا بد وان يكون ذكر المسمى ولحاظه عبرة ووسيلة الى ذلك المعنى القابل للاتصاف بالصحة والفساد ولازم ذلك وجود جامع فى نفس الامر والواقع يشار اليه ببعض العناوين وهذا هو قررة عين الاعمى .

واستدل له ايضاً بماورد فى بعض الاخبار عنه (ع) بنى الاسلام على الخمس، الصلوة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد احد بشيء كما نودى بالولاية فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه فلو ان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلوة (١).

تقريب الاستدلال ان الاخذ بالاربع، عبارة اخرى عن الاخذ بالصلوة والزكاة والحج والصوم... فلولا ان اسماء هذه العبادات موضوعة للاعم، لم يكونوا آخذين بالاربع لبطلان عبادتهم بناء على اشتراط صحة العبادات بالايمان.

لا يقال: يجوز ان يكون المراد آخذين بالاربع الصحيحة بحسب معتقدهم وحينئذ فلا دلالة فى الرواية على اعمية المعنى.

لانا نقول: هذا تاويل فى الرواية ياباه ظهورها من تعلق الاخذ بعين ما ذكر سابقاً، فلو كان المذكور فى السابق مراداً منه، الصحيح من حاق اللفظ كما هو مرام الصحيحى، تعين فيه ارادة الصحيح الواقعى اذ هو الذى بنى عليه الاسلام لا الصحيح الاعتقادى، فلو اريد من الاربع المذكورات على ان تكون صحيحه اعتقادية لا واقعية لزم الاختلاف بين المشاربه والمشاراليه، وهذا خلاف ظاهر الكلام ولا يلزم هذا المحذور بناء على الاعم، اذ من الجائز ان يكون المراد من المذكورات فى صدر الكلام هو الصحيح بدالين اصل الماهية من حاق اللفظ، والصحة من دال اخر، كما ان المراد من الاربع فى ذيل الكلام خصوص

١- هكذا نقلت الرواية... عن فضيل بن يسار عن ابي جعفر (ع) قال: بنى الاسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودى بالولاية، فاخذ الناس بأربع وتركوا هذه «يعنى الولاية» الكافى ج ٢: ص ١٨ بحار الانوار ج ٦٥: ص ٣٢٩.

الفاقد منها بفقد شرط الولاية، ويكون ارادة ذلك ايضاً بدالين كما تقدم انفاً وحينئذ فلا اختلاف بين المشار به والمشار اليه لكن المعنى فى كل منهما واحداً وهو المعنى العام وما بينهما من الاختلاف بالصحة والفساد، خارج عن مدلول اللفظ .

هذا غاية ما يمكن ان يذكر فى تقريب الاستدلال بهذه الرواية لمدعى الاعمى .

ويرد عليه اولاً انه بناء على ارادة المعنى العام من اللفظين صدرأً وذيلاً يلزم ان يكونوا قد اخذوا بالاربع الغير المبني عليها الاسلام ضرورة ابتناء الاسلام على الصحيح الواقعى منها لا الاعتقادى ولا لفساد منها، فلا محيص اذن على كلا القولين من لزوم تاويل فى سوق الرواية والخروج عن ظاهرها، فلم يكن فى البين مستمسك للاعمى من طريق الاخذ بالظهور .

وثانياً ان اقصى ما يتحصل من هذا الاستدلال بالرواية، هو مجرد الاستعمال فى المعنى الاعم، واما انه على سبيل الحقيقة فلا، على ان مثل هذا الدليل انما يفيد عدم اعتبار الشرط فى مسمى اللفظ فهو انما يصلح رداً على الصحيحى المعتبر للاجزاء والشرائط فى المسمى، اما اذا كان ممن يقول باعتبار الاجزاء خاصة فلا يصلح الاستدلال بهذا النحو رداً عليه .

ومن جملة ما استدل به للاعمى قوله (ع) دعى الصلوة ايام اقراءك (١) بتقريب ظهور النهى فى المولوية، ومقتضى ذلك تحريم الصلوة ذاتاً عليها فى ايام الحيض، فيكون محصل ما افيد فى هذه الرواية، ان ما كتبت تاتينه من الصلوة قبل ايام الحيض محرم عليك

١- الوسائل الشيعية: ج ٢ باب ٧ ابواب الحيض من ٥٤٥ وعوالى اللثالى ج ٢ ص: ٢٠٧ حديث: ١٢٤ .

اتيانه في ايام الحيض، فلولا ان الصلوة للاعم لحصل التغيرات بين ما تاتينه قبل الحيض وبعده، ولم يكن بحسن حينئذ مثل هذا التعبير الظاهر في الاتحاد وعدم المائز بينهما الا من حيث القبليّة والبعديّة. وجوابه يظهر ممامر، فان غاية ما يتحصل من ذلك الاستعمال في المعنى الاعم الذي هو اعم من الحقيقة والمجاز .

واستدل له ايضاً بانه «لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلوة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها» ولا يكاد يحصل الحنث الا باتيان ما يكون مصداقاً من مصاديق المنذور تركه ومن المعلوم ان الصلوة المتحقق بها الحنث لا بد وان تكون فاسدة لتعلق النذر بتركها، فكونها فاسدة ومع ذلك كانت مصداقاً للصلوة دليل على عموم معنى الصلوة .

على ان الصلوة لو كانت مختصة بالصحيحة لاستحال انعقاد النذر اذ هو فرع القدرة والتمكن من موافقته فيببر النذر ومخالفته فيحنث به ولا يكاد يتمكن من الحنث بعد النذر اذ كل ما ياتي به يكون فاسداً لا صحيحاً، وبناء على الوضع للصحيح يكون المنذور تركه هو الصلوة الصحيحة، ويستحيل على هذا الحنث بالمخالفة ولا يبر النذر بالموافقة، لان تركه للصلوة الصحيحة على هذا يكون قهري الحصول لا بالاختيار هذا .

واجاب عنه الماتن بما حاصله ان المتحصل من هذا الاستدلال ليس الا ان متعلق النذر هو الاعم واين هذا من اثبات الوضع للاعم. على انه بناء على الوضع للصحيح يمكن القول بان المنذور تركه هو الصلوة الصحيحة لولا النذر ومثل هذه الصلوة يمكن تحققها بعد النذر ولو كانت فاسدة بالنذر الا انها صحيحة لولا النذر نعم لو اريد الصحيحة بالفعل «لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من

الامكان .

والصواب في الجواب ان يقال ان الصلوة المنذور ترك ايقاعها في مكان خاص لا بد وان تكون مكروهة كي يصح تعلق النذر بتركها ضرورة اشتراط الرجحان في متعلق النذر .

وقد اختلفوا في معنى كراهة العبادة هل هي بمعنى المرجوحية او اقلية الصواب ؟ فمنهم من اختار الاول نظرا الى ان المرجوحية راجعة الى الخصوصية وهي الكينونة في الحمام لا في ذات العبادة، ومنهم من اختار الثاني بملاحظة تعلق النهي بحسب ظاهر اللفظ بالصلوة المكيفة بالخصوصية الخاصة، ولما لم يكن يتصور مرجوحية العبادة في نفسها لم يكن بد من ارتكاب التاويل في النهي المتعلق بتنزيله على اقلية الثواب، وعلى هذا فلا تكون العبادة الا راجحة وان كانت برجحان ضعيف، فبناء على المرجوحية لا بد وان يكون متعلق النذر ترك الخصوصية اذ هي التي يكون تركها راجحاً والا فذات الصلوة متمحضنة للرجحان لا يصح تعلق النذر بتركها، فلو تعلق النذر بمثل هذه العبادة ذات الخصوصية المرجوحة، لزم توجيهه الى الخصوصية لا الى ذات العبادة، وحينئذ فلا دلالة في صحة النذر على ان الصلوة بمعنى الاعم، بل لو اريد منها الصحيح ايضاً امكن القول بصحة النذر وكانت الصلوة صحيحة، وبناء على اقلية الثواب لا يصح النذر لمرجوحية ترك هذه العبادة وهو مانع من تعلق النذر به فتأمل .

«حول ثمرة النزاع»

وكيف كان فالثمرة بين القولين بيّنة، وهي كفاية الكفاية «اجمال الخطاب على القول الصحيح وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه في رفع ما اذا شك في جزئية شيء للمامور به او شرطيته اصلا لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى، وجواز الرجوع اليه في ذلك على القول الاعمى في غير ما احتمال دخوله فيه مما شك في جزئيته او شرطيته، نعم لا بد في الرجوع اليه فيما ذكر من كون وارداً مورد البيان كما لا بد منه في الرجوع الى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع ايضاً الا البرائة او الاشتغال.» انتهى .

ولعلك تقول لافرق بين القولين في عدم جواز الرجوع الى اطلاق المامور به في نفي مشكوك الشرطية او الجزئية فان الاعمى انما يقول بالتعميم في المسمى لافي المامور به فيجوز عنده اطلاق اسم الصلوة على الفاسدة، الا ان الامر لا يتعلق عنده الا بالصحيح من العبادة ضرورة استحالة طلب الشارع عبادة غير وافية بالمصلحة الواقعية، فاذا فرق بين بين المامور به وبين المسمى ومن الواضح ان ملاك التمسك بالاطلاق هو اعتبار حال المامور به، وهو لا يكون الا الصحيح على كلا القولين والصحيح مجمل فيمتنع التمسك باطلاق المامور به عند الفريقيين وبطلت الثمرة المذكورة .

قلنا هذا اشتباه وخلط بين مرحلتى الاثبات والثبوت، بيان ذلك وتوضيحه انه لاشك في توقف الطلب في مرحلة الواقع على صحة المطلوب وتمايمته في الوفاء بالمصلحة والفرض وهذا هو مرحلة

الثبوت، فمطلوبية الشيء واقعاً موقوفة على الصحة واما احراز مطلوبية ذلك الشيء والعلم به فلا يتوقف على احراز صحته، بل على انطباق ذلك العنوان الواقع تلوا الامر على ذلك الشيء الخارجى بحسب متفاهم العرف فاذا انطبق عليه كان من ثمراته استكشاف صحة الواقعية، فالصحة عند الاعمى ليست عنواناً معتبراً فى مفهوم متملق الامر حتى يلزم منه الاجمال والتوقف فى المراد كما هو كذلك عند الصحيحى بل الاعمى يقتضى الموارد التى يصح فيها اطلاق لفظ الصلوة عرفاً، فان وجد المورد مما يصح فيه اطلاق لفظ الصلوة عليه بنى على صحته واقعاً والا فلا .

وبالجملة الفرق بينهما ان الصحيحى يتخذ الصحة عنواناً فى المامور به، والاعمى يتخذه ثمرة لما ينطبق عليه عنوان المامور به، والعنوان اذا كان مجملاً اقتضى ذلك، التوقف والحيرة فى تعيين المامور به. ومن ثم لايسع الصحيحى التمسك باطلاق المامور به لاجماله عنده، بخلاف الاعمى اذ هو قد اتخذ الصلوة بماهى صلوة فى نظر العرف عنواناً وهى تصدق على كل صلوة لم يفقد منها مقومات التسمية فله التمسك باطلاقها على تلك الموارد المستتبع ذلك الحكم بصحتها شرعاً .

«الكلام فى المعاملات»

هذا كله فيما يتعلق بالعبادات واما فى المعاملات فنقول: ان مثل قوله تبارك وتعالى: احل الله البيع (١) وقوله (ع) الصلح جائز بين المسلمين (٢) يفيد التقرير وامضاء طريقة العرف وليس هو كالعبادات التى يجهل المراد منها على الصحيحى، ومنشأ الفرق ان العبادات تكاليف متعلقة بموضوعات شرعية، فلا سبيل لنا فى معرفة الموضوع الشرعى الا بالرجوع اليه فان بينه فهو، والا يلحق بالمجملات، ولا اطلاق فيها حينئذ كى يتمسك به فى مقام الشك وهذا بخلاف المعاملات، فانها من الامضائيات وليس فيها تاسيس تكليف جديد، بل تقرير لما يرونه العرف بيعاً و صلحاً، فكان تطبيق عنوان المتعلق على الفرد المشكوك اعتبار جزء كذائى فى صحته معلوماً ويقطع بانه بيع عرفاً، وانما الشك فى انه هل للشارع فيه تاسيس من حيث اعتبار شىء اخر فيه زائداً على ما عند العرف او لا؟ فيتمسك باطلاق اللفظ على تفيه .

وربما تجعل الثمرة بين القولين عند بعضهم فى النذر فمن نذر ان يعطى ديناراً لمن يصلى، او ياتى بمسمى الصلوة فعلى الصحيحى لا تبرء الذمة الا اذا احرز صحة صلوة من يعطيه من المصلين وهذا بخلاف الاعمى فانه يبر نذره ولو علم بفساد صلوة من يعطيه .

١- البقره : ٢٧٥ .

٢- الوسائل ج: ١٣ كتاب الصلح باب: ٣ حديث: ٢ فيه: الاصلحاً احل حراماً

او حرم حلالاً .

وانت خبير بما فيه اذ الثمرة فى المسائل الاصولية لا بد وان يكون مما يستنبط بها الحكم الفرعى الكلى، او مما يقع فى طريق الاستنباط لافى مثل النذر الذى هو ليس الامسئلة فرعية ثابتة بدليل اية ورواية، على ان كل منذور يجب الوفاء به، فيكون محصل الثمرة بناء على ذلك ان الصلوة الخارجية الفاسدة الصادرة من زيد مثلا هل هى مما ينطبق عليها عنوان الحكم الفرعى الكلى اولا؟ فعلى الصحيحى لا ينطبق فلا يبر النذر باعطائه الدينار .

وليس هذا الامسئلة جزئية شخصية فرعية من مصاديق المسئلة الفرعية الكلية، وليس من شان الاصولى البحث عنها، فلا يصلح ان تكون ثمرة للمسئلة الاصولية، والله الهادى الى سواء السبيل .

«فى الاشتراك»

«الامر الحاديعشر» وقع الكلام بين الاعلام فى امكان الاشتراك ووقوعه او امتناعه او وجوبه والقول الاول اقرب الى الصواب وادل دليل على عدم امتناعه هو وقوعه وسيجىء ابطال دليل القائل بالوجوب . واستدل للقول بالامتناع بمنافات الاشتراك للغرض المقصود من الوضع وهو التفهيم اذ مع الاشتراك يحصل الاجمال فى اللفظ لترده بين معنيين، وحينئذ فينتفى الغرض الاصلى الذى هو التفهيم فيلزم من القول بالاشتراك نقض الغرض وهو محال .

وفيه ان الغرض من الوضع لا ينحصر فى التفهيم، فربما يكون الوضع لداعى الاجمال والابهام كما فى النكرات .

وقد يستدل له بوجه اخر، وهو ان يقال : على ماتبين لك شرحه سابقاً، هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ومن لوازم الاختصاص

نفى الاغيار قطعاً، فمع حصول الوضع لمعنى خاص يحصل للفظ نحو اختصاص بذلك المعنى لا يتعدى عنه الى غيره، والا لما كان وضعاً واذا اختص اللفظ بذلك المعنى كيف يجوز وضعه لمعنى اخر، فان وضعه للمعنى الاخر ينافى اختصاصه بالمعنى الاول .

وربما يجاب كما فى الفصول على ما هو بيالى (١) بمنع كون الوضع معناه هو جعل الاختصاص بين اللفظ والمعنى بل جعل علاقة بينهما، وهذا المقدار لا ينافى جعل علاقة اخرى بينه وبين معنى آخر. ويمكن ان يجاب عنه بعد تسليم كون الوضع بمعنى الاختصاص، بان الاختصاص المجمعول بين لفظ العين والباصرة، انما هو فى حال استعماله فيها، ولا ينافى ذلك جعل اختصاص اخر بين هذا اللفظ وبين النابعة فى حال استعماله فى المعنى الثانى .

وبالجمله الاختصاص المجمعول بالنسبة الى المعنيين يتعدد بتعدد حالات الاستعمال، فان استعمل اللفظ فى الباصرة، كان ثمة اختصاص بين العين والباصرة، وان استعمل فى النابعة كان اختصاص اخر مجمعول بين العين والنابعة .

واستدل للقول بالوجوب بان الالفاظ متناهية والمعانى غير متناهية فلا بد من الاشتراك .

واجيب عنه بان الغير المتناهى من المعانى الجزئية واما كلياتها فمتناهية ويستغنى بوضع الالفاظ لها عن وضعها لجزئياتها ومن المعلوم ان مراد القائل بالوجوب الوجوب الغيرى ضرورة ان الشئ مالم يجب لم يوجد، فيرجع التنزاع بينه وبين القائل بالامكان لفظياً، اذ القائل بالامكان لا يمنع طرو الوجوب بسبب اجتماع تمام اجزاء

علة الوجود المستتبع، لصيرورته حينئذ واجباً وانما هو يمنع الوجود الذاتى والحضم يوافقه على ذلك ويقول بالوجوب الغيرى .

«حول استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد»

«الثاني عشر فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال، بان يراد منه كل واحد كما اذالم يستعمل الا فيه» وقد اختلفوا فى جواز مثل هذا الاستعمال وعدمه «على اقوال اظهرها عدم جواز الاستعمال فى الاكثر عقلاً» .

وليعلم اولاً ان الاستقلال تارة يعتبر بالنسبة الى اللحاظ بان يلحظ كل معنى بحياله، بلحاظ مستقل به، وفى قبالة تعلق لحاظ واحد بمتكثرات كاللحظة الواحدة المتعلقة بالنقاط المتعددة . واخرى يعتبر بالنسبة الى ارادة مع قطع النظر عن اللحاظ، فربما يكون اللحاظ واحداً متعلقاً بالمتكثرات، الا ان كل واحد من تلك المتكثرات مراد بالتفهم مستقلاً وفى قبالة مالواريد تفهيم متكثرات بارادة واحدة متعلقة بتلك المتكثرات .

وثالثة يعتبر بالنسبة الى تعلق الحكم الواقعى بالمتكثرات فيكون كل من تلك المتكثرات محكوماً بحكم مستقل، وان كانت المتكثرات باجمعها مجتمعة تحت لحاظ واحد نحو قوله «ص» رفع عن امتى تسعة (١) .

ومورد البحث من الاستقلال فى الاستعمال هو المعنى الاول اذ لا شبهة فى جواز الاخيرين .

١- كتاب النصال : ص ١٧٤ وفى الوسائل ج ٥ ابواب الخلل الواقع فى الصلوة:

باب: ٣٠ وضع عن امتى .

وربما يتوهم من كلام صاحب المعالم قده ان محل النزاع هو الاستقلال فى الحكم حيث جعل المدار على ان يكون كل من المعنيين مناطاً للنفى والاثبات، وهذا هو عبارة اخرى عن اعتبار الاستقلال فى الحكم الذى هو المعنى الاخير الذى نفينا النزاع منه. (١)

ويدفعه ان المراد من النفي والاثبات فى كلامه هو الحكم المستفاد من النسبة الكلامية دون الحكم الواقعى وفرق بينهما، فان الاستقلال بالحكم الواقعى لا يلزم الاستقلال فى اللحاظ كما عرفته فى حديث الرفع بخلاف الاستقلال بالحكم المستفاد من ظاهر الكلام وهو النسبة الكلامية، فانه يلازم الاستقلال فى اللحاظ وكيف كان فحيث عرفت اعتبار الاستقلال لحاظاً فى محل النزاع، للاحتراز عن خلاف ذلك من فرض الاتحاد للحاظى المتعلق بالمتكثرات، فاعلم انه قد يتخيل ان ذكر هذا القيد مستدرك فى الكلام اذ الاستعمال فى اكثر من معنى واحد لا يتصور الا ان تعتبر المتكثرات شيئاً واحداً من قبيل المركب فاذا اريد استعمال اللفظ فى متكثرات بوصف التكثر، فلا بد وان يكون ذلك على نحو الاستقلال، فالتعبير باستعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد هو بنفسه يفيد الاستقلال، والا فلولم يكن على نحو الاستقلال بل بنحو وحدة اللحاظ لم يكن الملحوظ والمستعمل فيه الا معنى واحداً لا اكثر من معنى واحد .

وفيه ان اللحاظ المتعلق بالمعانى المتعددة كالنقاط لا يعقل اعتباره فى الملحوظ اذ هو بالنسبة الى ملحوظه كالحكم بالنسبة الى موضوعه يستحيل اعتباره فيه، وحينئذ فلم يبق فى جانب الملحوظ الاحيائية التكثر دون الوحدة، فاذن لا ملازمة بين وحدة اللحاظ و وحدة

الملحوظ، فربما يكون اللحاظ واحداً أو الملحوظ متكثرأ. كلحاظ النقاط بلحاظ واحد، وربما يكونان كلاهما متحدين، كلحاظ الواحد المتعلق بالخط المستقيم، فلا دلالة في قولهم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد على قيد الاستقلال حتى يكون ذكره في الكلام مستدركاً. فتخلص مما ذكرنا ان محل البحث ومورد النزاع هو الاستقلال في اللحاظ الاستعمالي .

ومنه انقذ وجه الامتناع على ما هو المختار لاستحالة تعدد اللحاظ في ان واحد من لاحظ واحد سواء قلنا ان اللفظ اماراة وعلامة للمعنى، او قلنا هو مراة للمعنى فان فيه فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون .

غاية ما في الباب ان الامتناع على الثانى من جهتين بخلاف الاول، اذ الاستحالة في الاول ليست هى الامن حيث قيام اللحاظين الاستقلالين بنفس اللاحظ، وان نشأ ذلك من سماع اللفظ لم يكن معبراً يستطرق منه الى معرفة المعنى، كما هو كذلك على المرآتية فان المراة وسيلة والة لمعرفة المعنى فاللحاظان يتوجهان الى اللفظ على المرآتية دون الامارية، وكما يستحيل قيامها على نحو الاستقلال بنفس اللاحظ، كذلك يستحيل توجههما على ذلك النحو الى اللفظ الواحد فالاستحالة على المرآتية من وجهين، وفي الامارية من وجه واحد كما لا يخفى. ومع هذا يظهر لك ما في كلام الماتن في هذا المقام، حيث قال: «ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنوانه.» الى اخر ما افاده لظهوره في تسليم الجواز، بناء على ان الاستعمال جعل اللفظ علامة، وقد عرفت بما لا مزيد عليه عدم الفرق في الامتناع بين كلتا الصورتين، وان كان الامتناع على المرآتية من وجهين.

فان قلت : استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد من قبيل استعمال العام الذى تعلق الحكم فيه بكل فرد من افراده ، فكما جاز فى العام تعلق الحكم بكل واحد من افراده على نحو الاستقلال فكذلك اللحاظ الاستعمالى ، يجوز تعلقه بكل واحد من المعانى على نحو الاستقلال ، فلو كان هذا محالا ، لكان ذلك محالا ، والتالى باطل فالمقدم مثله لوقوعه كثيراً ، وكذا الحال فى الوضع العام والموضوع له الخاص قد تعلق الوضع بكل واحد من افراد المعنى العام حتى صار كل واحد منها مستقلا فى وضعه لا يشترك فيه المعنى الاخر .

قلت : انما نشأ المحال من تعدد اللحاظ ، والاستفراق الحكمى لم يتعدد لحاظه بل حكمه ، اذ ليس فيه اللاحاظ متعلق بصورة اجمالية بسيطة ذات افراد عديدة اعتبرت فى التصور وسيلة الى تعلق الحكم بافرادها ، وليست الافراد ملحوظة بنفسها والافربما تكون الافراد غير متناهية ، فلو كان كل فرد ملحوظاً بحياله مستقلا لكان للاحظ لحاظات غير متناهية ، وهو محال قطعاً .

وكذلك الحال فى الوضع العام والموضوع له الخاص ، ليس الملحوظ الاصوره اجمالية اعتبرت مراة الى معرفة حال الافراد على سبيل الاجمال ، واين هذا من محل الكلام الذى فرض فيه استعمال واحد فى اكثر من معنى واحد ، على نحو الاستقلال الذى يرجع حاصله الى لحاظات متعددة متعلقة بملحوظات عديدة فى ان واحد ، وهذا مما تشهد الوجدان باستحالته .

وسر الفرق ان مقوم الاستعمال هو اللحاظ . فالاستعمال فى اكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال لا ينفك عن تعدد اللحاظ ، وهذا بخلاف الحكم على العام الاستفراقى والوضع ، فان اللحاظ ليس من مقوماتهما ، بل يتوقفان عليه ، اذ مالم يلحظ الشئء اولا لا يحكم عليه

ولا يوضع له، فاذا قيل: اكرم كل عالم، منشالوجوبات عديدة متعلقة بافراد العالم على سبيل الاستغراق، لا بد وان يكون ذلك ملحوظاً في مقام الاستعمال، ولكنه لا يلزم ان يكون بلحاظات متعددة بل يكتفى باللحاظ الواحد المتعلق، بتلك الصورة الاجمالية، ويكون توزيع الوجوبات على الافراد بدال اخر، وهو اداة الاستغراق من لفظة كل ونحوها، وكذلك الحال في الوضع، هذا كله اذا كان الاستعمال في المعنيين، او المعاني بلحاظات استقلالية.

«في استعمال المشترك في معانيه بلحاظ واحد»

واما اذا كان بلحاظ واحد فهو بمكان من الامكان، الا ان الشان في وقوعه حقيقة او مجازاً وعدم وقوعه، ولعل نظر المعالم (١) والقوانين (٢) في مقام الاستدلال وبيان المختار الى هذا المعنى وان كان صدر عبارتهما في تحرير محل النزاع يابي عن ذلك . وكيف كان فلننقل الكلام الى الاستعمال الواحد باللحاظ الواحد المتعلق باكثر من معنى واحد فنقول: وبالله نستعين فانه خير معين . ذهب صاحب المعالم الى جواز ذلك على سبيل المجاز في المفرد والحقيقة في التثنية والجمع، واختار صاحب القوانين المنع في الجميع مطلقاً .

واستدل صاحب المعالم على مختاره في المفرد بانسباق الواحدة في المفرد فهي معتبرة فيه جزءاً، وعند استعماله في اكثر من معنى واحد تنسلخ الوحدة عن المعنى، فيكون استعمال اللفظ فيه من قبيل

١- المعالم الدين في الاصول : ص ٣٣ .

٢- القوانين الاصول : ص ٦٧ .

استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء، وهو مجاز وعلى مختاره فى التثنية والجمع بانها فى قوة تكرار المفرد ولا ريب ان اللفظ المفرد اذا تكرر واستعمل فى معان فكل لفظ يكون حقيقة فى ذلك المعنى المستعمل فيه، فكذلك ما هو فى قوته وبمنزلته.

اقول : الوحدة التى اعتبرها فى المعنى، ان ارد بها الوحدة الذاتية القائمة فى كل شىء، فذلك لا ينافى استعمال اللفظ فى كلام معنوية وان كان كل واحد منها واحداً فى ذاته، وان اراد بها الوحدة الوجودية المانعة من ضم وجود شىء اخر معه، فهذا لا يلتزم به من هو ادنى منه فضلاً عنه قده اذ ضم وجود الى وجود اخر مما لم يقم على امتناعه دليل عقلى ولا عرفى، وان اراد بها الوحدة الاستعمالية اى يكون المعنى منفرداً فى تعلق الاستعمال به لا منضماً مع غيره، قلنا هذا صحيح الا انه لا يكون الوحدة بهذا المعنى ماخوذة فى معنى اللفظ المفرد، لاستحالة اعتبار ما يتأتى من قبل الاستعمال فى مفهوم المستعمل فيه كما امر منا غير مرة، فان الاستعمال والقيود المتصيدة منه متأخرة طبعاً عن المعنى المستعمل فيه، فكيف تغتبر فيه وهو مقدم عليها طبعاً، واذ لم يكن مثل هذا الوحدة معتبرة فى المعنى فلا يكون خلوه عنها موجباً للتجاوز فى اللفظ هذا ما يتعلق بالمفرد.

واما التثنية والجمع فان لحقا اسماء الاجناس كرجلين مثلاً كانت دلالة رجل على الجنس نفسه والعلامة الملحقة به دالة على تعدد فرديه بنحو دخول التقيد وخروج القيد وليس هذا من استعمال اللفظ فى معنيين وان لحق الاعلام فربما ارتكب فيها التاويل بالمسمى و بناء عليه تكون بمنزلة اسماء الاجناس، الا ان هذا مع تعسفه فى نفسه ربما يمتنع ارتكابه فى المعارف المتوغلة فى التعريف كما فى اسماء الاشارة، ومن ثم التجا بعض الفجول «صاحب الفصول» فى

مثل ذلك الى القول بوضع عليحدة للمثنى بنفسه من دون رجوعه الى وضع للعلامة وملحوقها. (١)

وهو بعيد جداً والتحقيق ان يقال: ان من شان المرأة سراية صفاتها الى المرئى كما ان صفات المرئى تسرى الى المرأة بسبب مزيد الاتحاد المتحقق فيما بينهما، واللفظ لما كان متحد الصورة فى كلا معنييه سرت وحدته الى المعنيين كما سرى تعدد المعنى الى اللفظ فاعتبرت الوحدة من جهة والتعدد من جهة اخرى فصار اللفظ بمنزلة رجل معنى، يحتوى على فردين، فصح من اجل ذلك لحوق العلامة له لبيان حال هذا التعدد، كما فى رجلين فلم يكن الاعلام فى حال التثنية الا كاسم الجنس، يراد به فردان من معنى واحد من باب تعدد الدال والمدلول، لا من باب استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد هذا ما يتعلق بكلام صاحب المعالم.

واما صاحب القوانين فحجته ان الوضع توقيفى لا يجوز التخطى عنه بغير رخصة من الواضع، وقد وضع اللفظ فى حال الوحدة فلا يجوز استعماله فى غير ذلك الحال.

وهذه بظاهره مخدوش فيه اذ الحالات التى يقع الوضع عليها لم يجب مراعاتها، كيف والالزم اختصاص اللفظ بالمعنى الذى كان عليه من الصفات والحالات ضحكاً وقياماً وعوداً و غير ذلك فلا يصح استعمال زيد مثلاً فيه الا بالحالة التى كان عليها حين الوضع من هذه الصفات، وهذا مما لا ريب فى بطلانه.

ويمكن ان يكون نظره قده الى ان الوضع لما كان جعل علاقة بين اللفظ والمعنى بنحو يكون اللفظ جهة مرآتية للمعنى، والذى

تحصل من الواضع ان اللفظ تمام مراة للمعنى، وهذا لا يكون الا فى حال انفراده عن غيره بلاضم ضميمة اليه، والا فلو ضم المعنى الى غيره فى حال الاستعمال لم يكن اللفظ تمام مراة له، وان كان المعنى بتمامه مرثيامع الغير وليس هذا من مجعولات الواضع.

وهذه الدعوى ان تمت فكلامه قده فى غاية المتانة، ولايرد عليه شىء اصلا، الا ان الشان فى تماميتها ودون اثباتها خرط القتاد، اللهم الا ان يقال ان الاستقلال فى المرآتية ان لم يثبت اعتباره من الواضع، فخلافه غير ثابت لعدم الدليل ويكفيينا الشك فى الاقتصار على مايتيقن رخصة فيه من استعماله فى المعنى منفرداً.

«وهم ودفع» قدورد فى الاخبار بان للقرآن بطوناً سبعة او

سبعين(١)

وربما يتوهم من ذلك ان هذا من استعمال اللفظ الواحد فى اكثر

من معنى واحد .

ويدفعه ان المستحيل من الاستعمال فى اكثر من معنى واحد ما

كان بلحاظات متعددة ولم يحرز فى الاستعمال القرانى كونه من هذا

القبيل، ويحتمل ان يكون المستعمل واحداً من المعانى والبقية من

لوازم المعنى لامما استعمل فيه اللفظ .

١- تفسير الصافى ج ١ ص : ٣١ ذيل المقدمة الرابعة: عن التى «ص» ان

للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن الى سبعة ابطن. لم نعثر على الخبر المتضمن لفظ

«سبعين» .

«حول المشتق»

«الامر الثالث عشر انه اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبداء في الحال او فيما يعمه وما انقضى عنه على اقوال.» وينبغي النظر اولا في تحرير محل النزاع وتعيين ما هو المراد مع حال التلبس، فانه بظاهره لا تغلوا من اشكال، فان حال التلبس يراد به حال تلبس الذات بالضرب، واذا وصف به زيد كان ذلك حال الجرى والتطبيق واذا تعلق به حكم كالاكرام فقول: اكرم زيد الضارب كان ذلك حال النسبة الحكمية ولا اشكال في خروج النسبة الحكمية عن مدلول المشتق اذ المشتق طرف هذه النسبة، فكيف تكون حال النسبة الحكمية معتبرة في موضوعها ومتعلقها وكذلك الحال في نسبة التطبيق والجرى فانهما نسبة ناشية من التوصيف اللاحق لزيد في زيد الضارب ومن المعلوم ان التوصيف كالحكم خارج عن مدلول طرفيه، فلم يبق الا اعتبار حال التلبس وهذا لا يصلح ان يراد به التلبس الخارجى اذ الالفاظ على ما هو التحقيق ليست موضوعة للذوات الخارجية الموجودة في الخارج، لما نجده من صحة توصيف زيد الموجود والمعدوم، وهذا لا يتصور فرضه في الموجود الخارجى لما فيه من التناقض بل الالفاظ موضوعة للتصور الذهنية الحاكية عما في الخارج واذا كان هذا معنى الالفاظ، فضارب لا يراد به الا الصورة الذهنية المتصورة في العقل المؤتلفة من ذات متصفة بالمبداء، وهذا ينوط بالتصور، فان تصورت الذات متصفة بالمبداء تحقق عنوان الضارب، والا فلا، وحينئذ فلا معنى للنزاع في حال التلبس

او الاعم منه ومن المضى، بعد فرض التسالم على المجازية فى الاستقبال، لظهور ان عالم التصور والتعقل ليس ذوى هذه الاعتبارات المبتنية على الازمنة الثلاثة، بل ان تصور المفهوم بكونه ذاتاً متلبسة بالمبداء تحقق عنوان المشتق، والافلا، هذا محصل الاشكال الذى يمكن ايراده على نزاع القوم فى هذا المبحث .
 وحله ان المشتق لما كان بمفهومه حاكياً عن ذات خارجية موصوفة بالمبداء والذات الخارجية المحكية تقبل الاتصاف بالمبداء باعتبار الازمنة الثلاث، فمال نزاع القوم الى ان المشتق الحاكى عما فى الخارج، هل ينحصر حكايته فيمن اتصف بالمبداء فى حال التلبس، او يعمه وما بعد انقضائه خاصة دون زمان الاستقبال فانه فيه مجاز بالاتفاق ؟

والحاصل لفظ قائم دال على مفهوم حاك عن هو متصف بالقيام فى زمان من احد الازمنة فيتوسل بهذا المفهوم الى تعرف حال المصداق، فالقائل باعتبار حال التلبس يعتبر المصداق خصوص الذات المقرونة بالمبداء المتلبسة به حال تلبسها بلا اختصاص فى ذلك بمن يتلبس فى خصوص زمان من الازمنة، فيجوز عنده استعمال قائم حقيقة فى زيد القائم بالامس اذا نسب القيام اليه باعتبار الامس، وهكذا اذا استعمل فى زيد القائم فى الغدا وفى الحال .

وهذا بخلاف القائل بالاعم فانه يجوز عنده استعمال القائم حقيقة فى زيد الذى قام بالامس ولو باعتبار حاله بعد الامس، فيكون تلبسه بالقيام فى الزمان الماضى هو المصحح لحقيقة الاستعمال باعتبار كلتا حالتى التلبس وما بعده .

واذا عرفت الحال فى محل النزاع فربما يشكل الامر فيما ذكره من ثمرة النزاع التى هى كراهية البول تحت الشجرة المثمرة اذ على

كلا القوالين يمكن الالتزام بکراهة البول تحت الشجرة الخالية عن الثمرة بعدان كانت ذات ثمراذ على القول باعتبار حال التلبس يصح استعمال المثمرة بعد مضى الاثمار من الشجرة باعتبار حال اثمارها، فيكره البول تحت الشجرة التى كانت مثمرة فى السابق، وان لم تكن مثمرة فعلا، وعلى القول الاخر فالامر اوضح من ان يخفى، وعلى هذا فلاثمرة فى هذا النزاع اصلا .

ويمكن التفصلى عن هذه الشبهة وهذا الاشكال بان ظاهر الجملة والهيئة التركيبية يدل على اتحاد زمان النسبة الحكمية مع زمان الجرى والاتصاف، وبهذا تظهر الثمرة بين القولين، فان زمان الحكم بکراهة البول هو حين البول فمع لزوم مراعاة الاتحاد بين زمان الهيئة التركيبية و زمان التوصيف بالاثمار تنحصر الكراهة فى حين اثمارها عند معتبر حال التلبس، بخلافه عند الاعمى فانها غير منحصرة فى ذلك، لسعة زمان التوصيف عنده فتجرى الكراهة حين اثمارها وبعده هذا .

وقبل الخوض فى تحقيق المسئلة ينبغى تمهيد امور .

«حول جريان النزاع فى الجوامد»

منها ان المذكور فى عباراتهم تحرير البحث والنزاع فى المشتق وهذا بظاهره يقتضى الاختصاص وعدم جريان النزاع فى غيره من الجوامد، مع ان المستفاد من كلام المسالك جريانه فى كل ماكان مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات، سواء كانت عرضاً كما فى المحمول بالضميمة نحوقائم وضارب وغير ذلك، او عرضياً كما فى خارجات المحمول نحو الزوجية

والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والاضافات، وان كان جامداً وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات كالانسان فانه لانزاع في كونه حقيقة في خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها (١) -

ونقل التعميم ايضاً عن ظاهر العلامة وابن ادريس قدس سرهما في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارتضعتا زوجته الصغيرة قال: في المحكى عن الايضاح «ما هذا لفظه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول باحدى الكبيرتين واما المرضعة الاخرة ففي تحريمها خلاف فاخترنا والدي المصنف وابن ادريس قد هما تحريمها لان هذه يصدق عليها ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه» انتهى. (٢)

«تنبيه» قد سمعت من العلامة وابن ادريس الفتوى بالحرمة في المرضعة الثانية وهو مخالف للمنصوص عليه في رواية علي بن مهزيار عن ابي جعفر «ع» قال: قيل له: ان رجلاً تزوج بجارية صغيرة فارضعتها امرئته، ثم ارضعتها امرئة له اخرى، فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامراتاه. فقال ابو جعفر «ع»: اخطا ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامراته التي ارضعتها اولاً فاما الاخرة فلم تحرم عليه كانها ارضعت ابنته. (٣)

فان المستفاد منها ان المدار في الحرمة ليس على تحقق عنوان ام من كانت زوجة، كما هو كذلك في المرضعة الثانية، بل على من

١- مسالك الافهام ج ١ كتاب النكاح في اسباب التحريم ص: ٣٧٩ .

٢- ايضاح الفوائد: ج ٣ : ٥٢

٣- الوسائل ج ١٤ : ص ٣٠٥ رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد، عن

صالح بن ابي حماد، عن علي بن مهزيار، عن ابي جعفر «ع» .

كانت ام زوجة كما هو كذلك في المرضعه الاولى . فان هذا العنوان الثاني حيثما تحقق تحرم الزوجة وامها، ولا يشترط في حرمة ام الزوجة حيوة الزوجة بل تحرم بعد مامتها ايضاً . ولا اظن عدم وقوف العلامة قده على هذه الرواية ولعله لم يعمل بها لضعف سندها بصالح ابن ابي حماد ولا يبعد العمل بها لموافقتهما للاصل .

واما ابن ادريس فلان بنائه على عدم حجية اخبار الاحاد . ويحتمل ان يكون نظر العلامة قده الى اشكال يرد على ظاهر الرواية، فلم يثق بصدورها من الامام «ع» وهوان مقتضى قصر الحلية فيها على المرضعة الثانية هو المفروغية عن حرمة الاولى، وهو كذلك فانه من المتسام عليه بين الاصحاب ولم يعثر على مخالف في ذلك ولا وجه له الا التعبد والا فلا يكاد ينطبق الحكم بحرمة الاولى على القواعد، اذ هي ليست ام الزوجة، ولم يتحقق فيها هذا العنوان اصلاً فانها قبل استكمال الرضا لم تتعنون بالامومة، وبعده خرجت الزوجة من الزوجية بل خروجها عنها في رتبة اتصافها بالامية لانهما معلولان للرضاع، فليس لاحدهما تقدم على الاخر فحينئذ لا منشأ للحكم بحرمتها الا معانى من ظاهر الاجماع والمفروغية عنه فتوى ونصوصاً، حتى هذا النص الذي وقع في رواية المتقدمة .

الا ان لسان الرواية ان الحكم بتحريمها على القاعدة، بناء على ان التعليل في الثانية يدل على ان حرمة الاولى لكونها ام زوجة و ليس كذلك .

والحاصل ان مصب الرواية على ذكر الوجه في الحكم بتحريم المرضعة الاولى وحلية الثانية، فذكرت وجه الحكم الثاني ويستفاد منها بالفحوى وجه الحكم الاولى، فهي ناطقة بصريحها ان حلية

الثانية لانها لم تتعنون بعنوان من العناوين المحرمة، ودالة بفحواها على ان حرمة الاولى لانها ام زوجة .
ومع هنا ينقدح الاشكال فيها بان الاولى كيف تكون ام زوجة، مع ما عرفت من كون الامومة والخروج عن الزوجية في رتبة واحدة؟ اللهم الا ان يمنع دلالتها على ان الحكم بالتحريم في المرضعة الاولى على وفق القواعد، وليس فيها تعرض لوجه الحكم با لحرمة فيها اصلا، وانما هي واردة في ردابن شبرمة في حكمه بتحريمه الثانية كما يؤيده قصر التعليل عليها .

«حول جريان النزاع في اسم الزمان»

ومنها ان المعتبر في صدق المشتق على شيء بقاء الذات لا تصرفها، كضارب اذا يطلق على زيد فان ذات زيد محفوظة وباقية، سواء كان قد مضى عنها الضرب او كان هو بالفعل متلبساً به، فالنزاع الجاري في المشتق انما يجري فيه، فيما اذا كان الانقضاء وعدمه لاحقيق للمبدء لا الذات المتلبسة به، وحينئذ فيشكل الامر في اسماء الزمان نحو مقتل الحسين روى وارواح العالمين له الفداء فقد جرى النزاع فيه، مع ان المنقضى منه ليس خصوص القتل بل زمانه ايضاً، فاطلاق مقتله عليه السلام على يوم العاشر من المحرم مقصور على زمان قتل فيه الحسين روى لتراب مرقد الفداء لا على سائر الايام .
يما بعد ذلك الزمان، فانه مجاز حتى عند الاعمى القائل بحقيقة المشتق في الاعم من الحال وما انقضى عنه المبدء، اذ هو انما يقول بالتعميم في المنقضى عنه المتلبس به في الحال اذا كانت الذات باقية غير متصرفة لامثل الزمان الغير القار الذات، فاطلاق المقتل على

عاشر المحرم بعد المقتل الحقيقى لا يكون الامجازا عند الفريقين، فكيف يدخل فى محل النزاع؟ فينبغى استثنائه عنه، مع ان نزاع القول وتحرير محل الخلاف فيما بينهم غير أب عن شموله .

«ويمكن حل الاشكال بان انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، والالما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.»

وهذا الجواب منه قده مبنى على تسليم انقضاء الذات فى اسماء الزمان، فهى فى عالم الخارج والمصادقية على حسب مارامه المستشكل، الا ان النزاع فيما بينهم جار فى المفهوم وهو فى حد نفسه عام لا اختصاص له بلفظ دون لفظ .

ويمكن الجواب ثانياً بمنع تسليم الانقضاء عرفاً، فان العرف يرى يوم العاشر من المحرم بعينه الزمان المقتول فيه الحسين روى له الفداء، غير انه فى انظارهم زمان واحد ممتد باق وقع القتل فى قطعة منه وبقي الاطلاق عليه باعتبار ذلك القتل الواقع فى مبداء ذلك الزمان، ولا شك ان العرف محكم فى باب الالفاظ كما فى باب الاستصحاب، فقد جرى نظير هذا الاشكال فيه، وتعلقوا، فى الجواب بالمسامحة العرفية ايضاً، حيث انهم بعد تسالمهم على جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيات، استشكلوا بان الاستصحاب يفتقر الى بقاء الموضوع، والزمان منقضى بنفسه غير صالح للبقاء فالتجاوا بالتشبه بان العرف لما كان يرى الزمان واحداً نحو ما يرى الليل بتمامه واحداً والنهار كذلك، صح استصحاب الليل والنهار هذا. (١)

١- كما نقل شيخنا الانصارى قده عن جماعة من الاصوليين بل نقل عن بعض الاخباريين ان استصحاب الليل والنهار من الضروريات راجع الرسائل: ص ٣٧٤

وقد يقال بالفرق بين المقام وباب الاستصحاب، فان الاستصحاب هو بنفسه حكم شرعى ذو موضوع، وموضوعه امر عرفى فيلتمس فيه مذاق العرف، ويتبين به تحديد دائرة موضوعه سعة وضيقاً، واما المقام فليس الاشكال فيه من حيث التردد والشك فى معنى لفظ حتى يرجع فيه الى ما هو المتبادر عند اهل العرف، ولا هو من قبيل الاستصحاب الذى هو حكم شرعى موكول تعيين موضوعه الى العرف حتى يلتمس موضوعه من فهم العرف وانظارهم، بل هو لفظ مبين المفهوم، بل والمصداق ايضاً، سوى ان العرف يتوسعون فى تطبيق المفهوم على ازيد من المصداق الحقيقى فيطلقون المقتل على سائر الازمة المتلاحقة المتشابهة صورة ليوم القتل الحقيقى، ولا عبرة بمثل هذه المسامحة الجارية فى التطبيقات، فان هذا نظير ما لو تسامحوا فصاروا يطلقون على ما ليس باحمر اسم الاحمر، فانه لا يجب اتباعهم فى ذلك، ويكون هذا من باب الاشتباه فى التطبيق لامن باب تعيين المسمى والمفهوم، حتى يكونوا هم المحكم فيه .

ومن ثم ترى المشهور فى الفقه بعدان بنوا على ان الفقاع هو الماء المتخذ من الشعيرة تقتصروا فى الحرمة على خصوص ذلك الماء وما تعدوا الى كل ما يسمى فقاعاً فى العرف ولولم يكن كذلك خلافاً لما ذهب اليه شهيد الثانى فى الروضة حيث اخذ بالتعميم وبجريان حكم الفقاع على كل ما يسمى فقاعاً عرفاً مع حصول خاصيته او اشتباه حاله (١) .

ويمكن الجواب ثالثاً بما قرره الماتن قده فى باب الاستصحاب للمتفصى عن جريانه فى الامور التدريجية الغير القارة، قائلاً ثمة ان

الانصرام والتدرج فى الوجود، فى الحركة، فى الاين، وغيره، انما هو فى الحركة القطعية، وهى كون الاول فى حداو مكان اخر فى الان الثانى، لالتوسطية وهى كونه بين المبداء والمنتهى فانه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً .
ونقول بمثله هنا فنعتبر الزمان بالحركة التوسطية ليكون من الامور القارة المستمرة .

«فى وضع المشتقات»

ومنها ان المشتق كغيره من سائر الجوامد لايد وان يشتمل على مادة وهيئة ويفترقان فى ان وضع المشتقات نوعى، وان وضع الجوامد شخصى، وهل يستقل كل من المادة والهيئة فى المشتقات بوضع اوان للجموع منهما وضع واحد نوعى؟ فيه تردد .
والمراد من الوضع النوعى ذكر الضابطة فى الوضع على وجه لا يختص بلفظ دون لفظ، كان يقول الواضع فى ضرب ان هذه الماده من صيغة ضرب موضوعة للحدث الخاص المولم فى ضمن اى هيئة كانت وتحققت من المواد الموضوعه دون المهمله نحو نصر واكل وقتل وغير ذلك من المصادر المشاكلة لهيئة الضرب فى الصورة .
فعلى هذا يكون الوضع فى كل منهما نوعياً ويستقل كل منهما بوضع .
واما اذا اريد الوضع نوعياً للمجموع بوضع واحد، فيضع الواضع اولا المصادر شخصياً كل لمعناه المختص به من الضرب والنصر و غير ذلك، ثم يذكر بعد ذلك قانوناً كلياً على انى قد وضعت كل ماكان على زنة فاعل الى مجموع ما تشمل عليه الكلمة من المادة والهيئة، لالى الهيئة خاصة، فيكون المجموع فى كل ماصيغ على هيئة فاعل

من نحو ضارب وناصر الخ موضوعاً للذات المتلبسة بالضرب والنصر وهكذا وهذا بخلاف الجوامد كالانسان والبقر والحمار، فانها مستقلة بوضع شخصى يختص به كل واحد منها تفصيلاً .

ثم ليعلم ان مادة المشتقات وما تشتق منه لا بد وان يكون فى عالم التعبير والنطق فى ضمن هيئة من الهيئات ويستحيل خلوها عنها، حتى لو عبرت عنها بالحروف المفردة نحو ضاد، وراء، وباء كانت هذه الحروف مقرونة مع هيئة خاصة تغاير الهيئة فى ضارب ومضروب وغيرهما من سائر المشتقات فهى بحسب الصورة اللفظية، تعد متبانية، لا يجمعها جامع لفظى يحتوى على ما يشمل الهيئات اللفظية المختلفة، وهكذا معناها المتصيد منها فى ضمن الهيئات يختلف بحسب اللحاظ والاعتبارات فاذا لوحظ معنى عن تمام النسب والاضافات، كان ذلك معنى اسم المصدر كالفعل بالضم وبعده السكون، وان لوحظ مقروناً بنسبة الى فاعل ما، كان ذلك معنى المصدر كالفعل بالفتح ويستحيل اعتبار الجامع فى عالم التصور بين هذين الاعتبارين الواجد والفاقد فكانت المادة على هذا كالكلى الطبيعى فى عالم الوجود الخارجى والذهنى مندكة فى ضمن الهيئات اللفظية والصور الذهنية، سوى ان الكلى الطبيعى يمكن تعقله مستقلاً ومنحاذاً عن افراده، و المادة يستحيل فيها ذلك، وكان اقرب المعانى الى المادة اسم المصدر لتعريفه عن جميع العيشتيات والاضافات، حتى حيثية الانتساب السلبى، فانه ليس التجرد المعتبر فيه بمعنى سلب معناه عن جميع الاضافات والنسب حتى يتخيل فيه انه يتضمن النسبة السلبية، بل هو فى الحقيقة لم يعتبر فيه شىء وان لزم من ذلك السلب الا انه عدم اعتبار شىء لانه اعتبار العدم حتى يكون قد تضمن النسبة السلبية، والحاكم بذلك الذوق السليم والتبادر فان المنسب الى الذهن من

كلمة الغسل بالضم ما يعبر عنه بالفارسية «شست وشو» وهذا هو المعنى المعرى عن تمام الحثيات والاضافات .

ثم ان اسم المصدر بعد ان كان متلبساً بهيئة خاصة كما فى الغسل بالضم، فربما يتوهم من ذلك ان استفادة التجرد عن معناه ناش عن هيئة وليس كذلك اذ التجرد معنى قائم باسم المصدر الخاصة، ومدلول الهيئة لا بد وان يكون من سنخ المعانى الحرفية قائماً بالطرفين لاطرف واحد كما هو كذلك فى اسم المصدر .

ودعوى ان التجرد ينحل الى سلب شىء عن شىء، فيكون نسبة سلبية قائمة بالطرفين، قد عرفت انها دعوى على خلاف ما هو المتبادر من اسم المصدر، نعم المصدر وسائر المشتقات قد وضعت هيئاتها للنسبة والاضافة، اما المصدر فقد عرفت ان مدلوله المعنى الحدتي المنتسب الى فاعل ما، وبقية المشتقات مختلفة بحسب المدلول، فان اشتملت على مدلول المصدر مع زيادة اضافة الى سبق اولحوق او زيادة طلب لفعل شىء او تركه، كانت هى الافعال ماضياً ومضارعاً وامراً ونهياً وان كانت مشتملة على معنى حدتي مع انتسابه الى مكان، او زمان، اوالة، كانت اسما زمان ومكان، والة، وعلى هذا المنوال بقية المشتقات فانها تحتوى على معنى حدتي وزيادة .

ومن ثم كانت المشتقات فى اصطلاحهم ماخوذة من اسم المصدر، وربما يتفق فى بعضها ترتب لفظي فيما بينها كما ترى ذلك فى المضارع فانه لا يتشكل الا مع زيادة على صيغة ماضيه بواحد من حروف المضارعة فكان فرعاً عليه، وبهذا الوجه صح اطلاق اشتقاقه منه .

وقد يتفق الترتب المعنوي فيما بينها كما ترى ذلك فى اسم الفاعل فانه بحسب المعنى مرتب على الفعل، اذ هو متضمن للنسبة الوقوعية والفعل يتضمن النسبة الايقاعية، والوقوع متاخر طبعاً

عن الايقاع، وبذلك صح القول باشتقاق اسم الفاعل من الفعل .
وبالجمله مثل هذه الوجوه الاعتبارية صار منشأ للذهاب الى
الاشتقاق وتفرع المشتقات بعضها على بعض، والا فلولم يعتبر مثل
هذه المسامحة امكن المناقشة فى الاشتقاق، بان الصيغ بصورتها
اللفظية متباينة لم يؤخذ بعضها فى بعض كما ان صورتها المعنوية
كذلك .

«فى عدم دلالة الفعل على الزمان»

ومنها ان المشهور فى كلمات النحاة دلالة الفعل على الزمان،
وظاهر كلام بعضهم ان دلالة عليه بالتضمن كما قال ابن مالك:
المصدر اسم ماسوى الزمان، من مدلولى الفعل كامن من امن (١) .
وقد يقال ان دلالة عليه بالالتزام باعتبار دلالة على نسبة
المادة الحديثة الى فاعلها، بنحو التقييد بالزمان على نحو يكون القيد
خارجاً والتقييد داخلاً، وقد يمنع دلالة عليه باحدى من الدلالات
الثلاث كما يميل اليه كلام متأخرى المتأخرين من الاصوليين، والسر
فى ذلك يبتنى على تمهيد مقدمة .

هى ان دلالة المفردات على معانيها دلالة تصورية كما اشرنا
اليه انفاً فى مطاوى المباحث السالفة، ومثله فى ذلك المركبات
الناقصة واما المركبات التامة، فانها تدل على معانيها الذى هو
انتساب شىء الى شىء اخر بعد الفراغ عن وجود الطرفين وتحققهما
فى عالم الخارج، وبهذا تفترق المفردات والمركبات التقييدية عن

المركبات التامة، الاترى انك اذا قلت زيد و غلام زيد فلا تتعقل منهما الا المعنى بلاملاحظة الوجود والعدم، وهذا بخلاف زيد قائم فانه ينتقل من الهيئة التركيبية الى وجود زيد وقيامه فى عالم الخارج علاوة عن انتساب القيام اليه .

لا يقال : فى قضية زيد معدوم كيف يسوغ لك الحكم بدلالة الهيئة على وجود زيد مع ان مصب القضية على نفي وجوده .
لانه يقال: هذا من قرينة المحمول فانه بمادته اقتضى نفي الدلالة، والافلو خليت القضية ونفسها لكانت دالة على وجود موضوعها فى عالم الخارج، فلا ينبغى الشك والتشكيك فى مثل هذه الدلالة فى الجمل الاسمية، وهكذا الحال على هذا المنوال فى الجمل الفعلية، بل فى ضرب نفسها، ويضرب بنفسها ينتقل الى تحقق ضرب فى عالم الوجود الخارجى كائناً او يكون .

وهذه العلاوة فى معانى المركبات التامة والافعال من دلالتها على الوجود، هى الباعثة الى توهم اعتبار الزمان فى مفاهيم الافعال، حيث ان الوجود لما يلزمه الكينونة فى زمان، يخيّلوا ان ذلك من مداليل الكلمة، انه مستفاد من حاق اللفظ، وهو توهم فاسد كما لا يخفى .

والا لاقتضى ذلك اعتبار الزمان فى مداليل الجمل الاسمية ايضاً، مع انهم لم يلتزموا به .

والحاصل ان الدلالة المعتبرة فى الالفاظ. ما كانت واحدة من ثلث، وليس للفعل دلالة على الزمان بشيء منها، اما المطابقة فظاهر، واما التضمن فلان المستفاد من الفعل ليس هو الحدث والزمان لكى يكون دلالته عليه بالتضمن، بل الحدث المنسوب الى فاعل ما، بنحو السبق فى الماضى واللحوق فى المضارع واما الالتزام فلان المعبر

فى الدلالة الالتزامية للزوم ذهنى ، بمعنى الانتقال من المسمى الى اللازم وليس فى الفعل مثل هذا للزوم ، وانما للزوم فيه على تقدير تسليمه هو للزوم الخارجى ، لظهور ان كل زمانى يوجد فى الخارج لابد وان يكون فى احد الازمنة الثلاثة من غير اختصاص فيه بالفعل ، بل يشترك معه فى هذا المعنى جميع الجمل اسمية وفعلية ، وليس هذا مناط الدلالة الالتزامية .

وربما يستانس لذلك من خروج الزمان عن مدلول الفعل بما نجده فى الافعال المنسوبة الى المجردات و نفس الزمان ، مثل كان الله ولم يكن معه شى (١) ومثل قول الشاعر : مضى الزمان وقلبي يقول انك آت فان هذه مما لا ريب فى انسلاخها عن معنى الزمان .
ويبعد كل البعد ارتكاب التجوز فى مثل هذه الموارد ، او تجشم القول بالاشتراك اللفظى .

وكذا ينبغى استثناء فعل الامر من الافعال بناء على دلالة الفعل على الزمان ، لما نجده فى الامر انه لادلالة له الا على الطلب دون الزمان .

ثم انه ظهر لك مما قدمناه الفرق بين الماضى والمضارع باعتبار السبق فى الاول واللاحق فى الثانى ، اى اعتبار خصوصية ينتزع منها السبق فى الفعل الماضى واللاحق فى المضارع ، وهذا الاختلاف ينشأ من كيفية اختلاف النسبة المستفادة من هيئة الكلام وذلك السبق واللاحق لا اختصاص له بالسبق واللاحق الزمانى بل يجرى فى السبق الذاتى ، كما فى سبق بعض الازمنة على بعض فى مضى الزمان ، وفى سبق الرتبة كما فى سبق العلة على المعلول .

وان شئت قلت: ان المستفاد من الجمل الاسمية هو الوجود، و تحقق لا بشرط، وفى الجمل الفعلية بل الافعال وحدها يستفاد الوجود المحدود الذى ينتزع منه فى بعضها عنوان السبق وفى بعض اخر عنوان اللحقوق، وهذا السبق واللحقوق يختلف بحسب الموارد والمقامات، فى الزمانيات ينطبق على السبق الزمانى، وفى العلل بالنسبة الى معلولاتها ينطبق على السبق الرتبى، وفى اجزاء الزمان فى قولك: مضى الزمان، ينطبق على السبق الذاتى، ونحو ذلك، فهو فى كل مقام يناسب شيئاً ولا اختصاص له بالزمان ذهناً ولا خارجاً .

«حول اختلاف المبادئ فى المشتقات»

«ومنها ان اختلاف المشتقات فى المبادئ، وكون المبدأ فى بعضها حرفة وصناعة وفى بعضها قوة وملكة وفى بعضها فعلياً لا يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئة اصلاً...» فلا يتوهم من اطلاق العالم والتاجر على من لم يتشاغل بتحصيل العلم، وصناعة التجارة، ان ذلك من باب استعمال المشتق فيمن انقضى عنه المبدأ، لظهور اندفاعه بسعة معنى المبدأ هنا على نحو لا يختص بحال التشاغل بتحصيل العلم وحرفة التجارة، فان العلم فى العالم بمعنى الملكة والتجارة فى التاجر بمعنى الحرفة، وهما حاصلان لهما فى كلتا حالتى تشاغلها بهما وعدمه، وحينئذ فتندرج مثل هذه الامثلة والصيغ فى زمرة الصيغ المستعملة فى خصوص حال التلبس بالمبدأ الماخوذ بمعنى عام لا يختص بتحقيقه بحال التشاغل هذا .

ولكن ربما يستشكل فى ذلك بان لازم هذه المقالة وهذا البيان

الالتزام بالمجازية فى مدلول العالم والتاجر، اذ العلم والتجارة قد اعتبر فيهما بالمعنى الذى اعتبر فى اخواتهما من سائر المشتقات الماخوذة من العلم والتجارة وهو الفعلية دون الملكة من نحو علم يعلم، واتجر يتجر، بل الظاهر من المصدر ايضاً ذلك، فالقول بان العالم والتاجر بمعنى من له ملكة العلم وحرمة التجارة، خروج عن مدلول الكلمة التى هى على حد اخواتهما فى ارادة الفعلية من مبادئها، بل لامحيص من القول بتعدد الوضع الهيئى والمادى فى المشتقات من الالتزام بارادة الفعلية من صيغتى العالم والتاجر فان طروهيئة فاعل على المادة التى هى ظاهرة فى نفسها بالفعل لا يوجب اختلافاً فيها عما كانت عليه اذ لكل من الهيئة والمادة وضع مستقل يختص به. نعم تتجه دعوى الاختلاف لوبنى على وضع واحد فى المشتقات لمجموع الكلمة المؤتلفة من الهيئة والمادة، الا ان هذا القول على خلاف التحقيق ولايساعد عليه النظر الدقيق .

والحاصل ان مثل هذه الصيغ اقرب شاهد لصحة مقالة الاعمى والا فلوبنى على الوضع لخصوص حال التلبس فلا محييص الامن ارتكاب التجوز، اما فى الكلمة اوفى امرعقلى، وكلاهما تعسف و خروج عن مقتضى الظاهر من غير شاهد. بيان الملازمة اما لزوم التجوز فى الكلمة فذاك قضية حمل العلم على الملكة والتجارة على الحرفة والصناعة وقد تقدم توضيحه ان شئت فراجع. واما لزوم التجوز فى امرعقلى فذاك بعد المحافظة على ارادة الظاهر من المادة والمبداء، بارادة الفعلية منها مع التصرف فى الانات الخالية عن التلبس، بتنزيلها بالقياس الى انات التلبس منزلة العدم ادعاء، فانه على هذا الوجه لم يطلق العالم ولاالتاجر الاعلى من تلبس بالعلم والتجارة بالفعل حقيقة فى ازمنا التشاغل وادعاء فى غيرها وهذا

ارتكاب لخلاف الظاهر من غير دليل .

اللهم الان يستشهد لذلك بما ستسمعه من دليل القول باعتبار حال التلبس فانه ان تم يصلح ان يكون شاهدا لارتكاب مثل هذه التمحلات الان الشان في تماميته وستعرفه في محله انشاء الله تعالى .

«في انقسام المشتقات باعتبار مبادئها»

ومنها ان المشتقات تنقسم باعتبار مبادئها الى قسمين انية واستمرارية، فمن الانيات نحو القاتل والسارق والزانى، ومن الاستمراريات نحو العالم والفاسق، ومن هذا القبيل كلمة المثمرة في عبارات الفقهاء يكره البول تحت الشجرة المثمرة، ويختلف حال الكلام المتضمن لكل واحد من القسمين فانه اذا تضمن المشتق الانى لم يكن لهيئة الكلام دلالة على مقارنة بين النسبة الحكمية وزمان الجرى ان لم يكن له دلالة على عدم التقارن، لجرىان عادة المحاورة غالباً على تعليق الحكم على مثل تلك الصفات الانية بعد مضي زمان جريها مثل قوله تعالى: الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (١) وقوله تبارك وتعالى: السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما. (٢) .

وان تضمن المشتق الاستمراري افاد التقارن بين زمانى النسبة الحكمية والجرى، لكونه المتبادر من مثل ذلك، نحو اكرم العالم فانه يتبادر منه مقارنة الاكرام لزمان التلبس بالعلم، وكذلك فى اهن الفاسق .

١- سورة النور : ٢

٢- سورة المائدة : ٣٨

ومنها انه لا اصل لنا لفظياً يقضى بتعيين احد القولين او الاقوال في المسئلة، كما ان الاصول العملية تختلف بحسب الموارد اذ الذات ان كانت مسبوقه بحكم من الاحكام، استصحب حكمها في زمان الانقضاء والاجرى اصل البرائة عن التكليف .

«حول ادلة الطرفين»

فاذا اتضحت لك هذه المقدمات فنقول: وبالله نستعين : انه قد استدلل للقول باعتبار خصوص حال التلبس بان مرتكزات العرف والاذهان المستقيمة، تابت عن وضع المشتق للاعم الاترى ان النائم في حال نومه لا يقال له مستيقض مع انه قد كان مستيقضاً في الزمان الماضي، وان الذي كان قائماً ثم قعد لا يقال له في حال قعوده انه قائم، بل ارتكازهم على المناقضة في مثل هذه الاوصاف دليل انى كالتبادر على ان وضع المشتق لخصوص حال التلبس دون الاعم ومن الماضي، بل هذا الارتكاز الذهني منشاه التبادر، فانه لولا تبادرهم التلبس الفعلى بالمبداء عند اطلاق المشتق واستعماله، ما كان ذلك عندهم مؤدياً الى ما يرونه من المناقضة عند ذكر الاوصاف المتقابلة .
وكذلك الاستدلال مع ذلك بصحة السلب عن انقضى عنه المبداء، فان الضارب الامسى ليس بضارب في هذا اليوم .

فان قلت: هذا سلب للمقيد وعلامة المجاز سلب المطلق . قلت: هذا اذا اعتبر الضرب قيدياً للمحمول، والا فلوا اعتبر قيدياً للنسبة صح السلب وكان المسلوب مطلقاً غير مقيد، فانك لو قلت في مفروض المثال زيد ليس اليوم بضارب بلا تقييد في جانب المحمول، صح السلب وكان المحمول مطلقاً غير مقيد، ولو كان المشتق حقيقة

في الاعم لماصح ذلك والتالى باطل .

ومع هذا الوجهين يظهر لك الحال فيما اختاره صاحب
الفصول قده من التفصيل بين المشتقات الماخوذة من المبادئ المتعدية
الى الغير، فحقيقة في القدر المشترك بين الماضى والحال، وبين
غيرها فحقيقة في خصوص الحال (١) .

ويضعفه ان ذلك على خلاف التبادر وصحة السلب كما عرفت .
ويمكن الخدشة في وجهى الاستدلال بان التبادر و ماشا كله
مع الامارات لا يثبت بها الحقيقة في عصر المعصومين الا بعد ضم
مقدمة اخرى اليها من اصالة عدم النقل او اصالة تشابه الا زمان
ومع المعلوم ان الاعتماد على مثل هذين الاصلين، انما هو فيما لم
يثبت المخالفة بين العصرين بالدليل، وقد ثبت هنا باستدلال الامام «ع»
في غير واحد من الاخبار بقوله تعالى: لا ينال عهدى الظالمين (٢)
على عدم لياقة من عبد صنماً بمنصب الامامة والخلافة مريدين به
التعريض على الثلاثة، والتنبيه على جورهم في الخلافة الظاهرية. (٣)
فان دلالة الاية على ذلك تتوقف على كون المشتق وهو الظالم
موضوعاً للاعم من المتلبس كما لا يخفى .

واجيب عنه بضعف السند اولا، وضعف الدلالة ثانياً، اما ضعف
الدلالة فوجهه ان غاية ما ثبت منها اطلاق الظالم في الاية واردة

١- الفصول في الاصول : ٦٠ .

٢- البقره : ١٢٤ .

٣- الاصول من الكافي ج ١ ص: ١٧٤ باب طبقات الانبياء والرسل والائمة
حديث: امحمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن ابي يعى الواسطى، عن هشام بن سالم، ودرست ابن
ابى منصور عنه قال: قال ابو عبد الله «ع»... وقد كان ابراهيم «ع» نبياً وليس بامام حتى
قال الله «انى جاعلك للناس اماماً» قال: ومن ذريتى؟ فقال الله: لا ينال عهدى الظالمين
من عبد صنماً او وثناً لا يكون اماماً .

ما يعم المتلبس والمنقضى والاطلاق اعم من الحقيقة .
ونوقش في ذلك بان ضعف السند غير قادح، لحصول الاطمينان
بصدورها بشهادة مافيه من المضامين الناطقة بالحق، الشهادة
للمصدق، مع تجاوزها عن حد الاثنيين .

واما الدلالة فيتعيق فيها ان تكون دلالة حقيقة، والالماصح
الاستدلال عنه (ع) رداً على خصمه فان المجاز يفتقر الى قرينة،
ولاقرنية في البيح .

وقديقال : ان القرينة هنا موجودة لان مساق الاية بيان تعظيم
منصب الامامة وذكر شرفها، وعظم خطرها، ورفعة محلها، وجلالة
قدرها وكرامتها عندالله تعالى، ولايجامع ذلك كون المراد به خصوص
المتلبس بالظلم في زمان تلك الرياسة، بان يكون شرط الامامة
الفعلية عدم الظلم بكفرو نحوه في حينها، ولومع الظلم قبلها بساعة،
لان جميع المناصب الشرعية وما يشبهها كالامامة والشهادة مشروطة
بعدم الظلم في حينها، فلامزية حينئذ للامامة التي هي صنوالنبوة
على غيرها .

اويقال: ان الاستعمال في الاية الشريفة قدوقع بلحاظ حال
التلبس، فلا دلالة فيها على مرام الاعمى، فان الظالم حينئذ يكون
مستعملاً في خصوص حال التلبس دون الانقضاء .

ويرد على الاول ان القرينة ان كانت بملاحظة المقايسة على
امامة الجماعة والشهادة فهو انما يتجه في ظالم لم يتب عن ظلمه و
كان مقيماً عليه، والا فلوتاب عن ظلمه وحسن ظاهره جازت امامته
للجماعة وشهادته، وهؤلاء كذلك فسي نظر الحضم الواقع طرفاً
للامام «ع» .

وان كانت بملاحظة جلالة قدر الخلافة وعظم شانها على وجه

لا يليق بها الا المنزه عن الظلم في تمام عمره، فذاك انما هو اعتبار غير صالح للقرينية، وربما ينكره الحضم ولا يلتزم بانها بالغة الى حد لا يليق بها المتلبس بالظلم في زمان من الازمنة الماضية . ويرد على الثاني بان قضيته اختلاف زمان الجرى مع زمان النسبة الحكمية، وهذا خلاف ظاهر الكلام وظاهر الجملة المحتوية على المشتق الماخوذ من المبادئ القاره .

ان قلت: الظلم أنى قلت: المراد به هنا الظلم بالشرك وهو قار . فظهر من هذا كله ان الرواية ان صحت لصلحت دليلا للاعمى بلا شبهة ولا اشكال، وكانت مقدمة على ما استدل به خصمه من التبادر وصحة السلب .

الا ان الشأن كله في الحكم بصحتها على وجه يحصل الوثوق والاطمينان بصدورها، ولا يصلح اشتمالها على المضامين العالية ان تكون مشاهدة على صدقها، اذ لا يؤمن ان تكون المضامين قد صدرت من غير الامام ونسبت اليه افتراء عليه .

نعم اذا كانت الرواية منقولة اليها بطرق مختلفة، او كان مضمونها قد ذكر في ضمن روايات عديدة جاوزت حد الاثنين كما سمعته فيما سبق، امكن القول بحصول الوثون بصدورها فنحتاج الرواية حينئذ الى نظر و تامل في سندها فتامل جيداً .

«حول بساطة المشتق»

«بقى في المقام امران: احدهما» انه عزى الى بعض اصحاب الراى من العامة القول بان مفهوم المشتق «بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبداء واتصافها به غير مركب.»

والمراد من البسيط مختلف بحسب المقامات فقد يطلق ويراد به البسيط مفهوماً ومنشأً ، ويقابله التركيب من احد الوجهين ، وقد يطلق ويراد به البسيط مفهوماً خاصة ، وفي قبالة التركيب بحسب المفهوم والمنشاء ، فقائم يراد به الصورة الخاصة الذهنية التي هي بازاء الوجود الخارجى الخاص ، بالهيئة الكذائية والشكل المخصوص ، فان عالم الذهن نظير ما فى الخارج فكما لاترى فى الخارج زيدها الموصوف بصفة القيام الامراً واحداً لامتعددأ ، فكذلك الصورة الذهنية المحكية بلفظ القائم المطبقة على ما فى الخارج ، لاترى بحسب التصور الامراً واحداً لامتعددأ .

نعم لمنشاء انتزاع المفهوم تركيب تحليلى بمعنى انك بعد التعمل العقلى تراه شيئين ذاتاً ومبدأً . وهذا المعنى الثانى فى البسيط هو الظاهر من قوله بسيط منتزع الخ ويوافقه صريح ما فى الكفاية فى ذيل هذا البحث الا ان هذا المعنى من البساطة وان كان ظاهر عبارته فى تحرير الدعوى ، لكنه مناف لما ذكره فى وجه تلك الدعوى كما لا يخفى ، حيث قال : فى مقام الاحتجاج على تجرد مفهوم المشق عن الذات « ان مفهوم الشيء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا والالكان العرض العام داخلا فى الفصل ، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة ، فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضرورى انتهى . »

وجه المنافات ان المتحصل من كلامه فى العجة ، ليس الا خروج الشيء بمفهومه ومصداقه عن مفهوم المشتق ، وذلك لا يسلم البساطة اذ هناك احتمال ثالث غير ما ذكر من دخول المفهوم او المصداق وهو احتمال دخول منشا انتزاع المفهوم العرضى فى معنى المشتق ، وحينئذ فلا بد من رفع التنافى من العبارة ، بتنزيلها على ان المراد

من خروج المفهوم خروجه بمنشائه لاوحده، اذالمفهوم اذا كان عرضياً فمنشاء انتزاعه يكون مثله عرضياً ايضاً، لكونه امراً اخر وراء الجنس والفصل خارجاً عن ذاتياته لاجتماعه معهما، و ما يكون مجتمعا مع تمام الذاتيات لم يكن عين كل واحد منها بل يكون خارجاً عنها، فاذا كان المفهوم خارجاً عن الناطق الذي هو فصل ذكر بعبارة المشتق، فاللازم خروجه بمنشاء انتزاعه لاوحده مع بقاء المنشاء مأخوذاً، والا لعادالمحذور من دخول العرض في الفصل لماعرفت من ان المنشاء كالمفهوم ايضاً عرضي.

والحاصل ان تمامية الحجة يبتنى على اخذ البساطة المدعاة بالمعنى الاول لكن هذا ياباه قوله في تحرير محل النزاع منتزع عن الذات الخ لظهور العبارة في دخالة الذات في منشاء الانتزاع ولعله نظر .

الا ان المشتق لما كان له وجهة الى الذات، فكان يرى في عالم النظر والاعتبار متحداً مع الذات منتزعاً عنها انتزاعاً ادعائياً لاحقيقياً فبهذه العناية بنى على انتزاع المفهوم الاشتقاقي عن الذات فلاينافي ذلك خروج الذات عن المشتق مفهوماً ومنشاء.

وكيف كان فيمكن الجواب عن هذا التقريب من الاستدلال بما ذكر في الفصول من امكان اختيار الوجه الثاني «ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون القيد ضرورياً انتهى.» (١).

وكانه يريد بذلك ان الضرورية تفتقر الى حمل المساوي على

مساويه، او حمل الاعم على الاخص وهي هنا ليس الامر كذلك ، فان المحمول باعتبار تقييده بالوصف يكون اخص من الموضوع ولاريب ان حمل الاخص على الاعم بالامكان لا بالضرورة .

والما تن قدده بعد ان نقل هذا الجواب عن صاحب الفصول اورده عليه بقوله : « يمكن ان يقال » الى قوله « عند الفارابي فتامل . » وقد يستشكل فيما ذكره قدده من شقى الترديد، اما على تقدير خروج القيد ودخول التقييد، فيمكن الخدشة فيه بان التقييد اذا كان داخلا كان المحمول اخص ويكون حمله على الموضوع الاعم بالامكان لا بالضرورة.

وقد يذب عنه بان هذا الكلام جار على مبناه الذى بنى عليه فى كون معروض القيد باقياً على اطلاقه اذا بنى على خروج القيد عنه ولا اثر للتقييد فى تضييق دائرة الاطلاق، وان اعتبر داخلا، لما تقرر غير مرة من ان مداليل الهيئات معان حرفية ومن شأنها ان لا يكون ملحوظاً الامراة والة، لتعرف حال طرفيه، ليس له فى عالم اللحاظ وجود منحاز فى قبال معنى الطرفين فلا يرى المعروض بعد البناء على خروج قيده الانفسه من دون التفات الى جهة التقييد وهو يرى ان المعروض بعد عرائه عن القيد ولم يكن التقييد ملتفتاً اليه باق على اطلاقه، فيكون معنى ضارب، زيد له الضرب فيكون التقييد هو مدلول اللام وهو معنى حرفى ليس ملتفتاً اليه وانما التوجه متمحض الى طرفيه، فالمقيد حينئذ بلحاظ نفسه بعد فرض خروج قيده عنه، يكون مطلقاً فيكون بعينه الموضوع المحمول عليه المقيد و لازم ذلك ان يكون الحمل ضرورياً لا بالامكان. هذا حاصل ما يتعلق بتوضيح كلامه قدده ودفع توهم الاشكال على ظاهر عبارته. ولكنك خبير بان كلامه هذا يبتنى على مبنى غير مرضى، اذ

لانسلم الاطلاق في جانب المقيد المفروض خروج قيده عنه بل هو توام حصة من الذات، فيكون اخص من موضوعه، وحينئذ فحملة عليه يكون بالامكان لا بالضرورة هذا على تقدير خروج القيد، واما على تقدير دخوله فتوضيح مراده ان الضارت الذي وقع محمولاً في القضية، يتضمن نسبة تقييده، وقد عرفت سابقاً ان نسبة الوقوع المتقيدة من النسبة الناقصة، متفرعة على نسبة ايقاعية هي مضمون الجملة الخبرية فاذا ابرزتها في عالم النطق تنحل القضية الى قضيتين «زيد زيد ضارب» فيكون زيد الثاني المحمول على زيد الاول بعينه موضوعاً في القضية الثانية ولا شك ان نسبة زيد الى نفسه على ما هو مضمون الجملة الاولى نسبة ضرورية.

ويمكن الخدشة في ذلك ايضاً، بان المفروض دخول القيد و لازم ذلك ان يكون المحمول مجموع القضية الثانية لاموضوعها خاصة، ومن الواضح ان حمل المجموع واسناده الى موضوع القضية الاولى ليس على وجه الضرورة، بل بالامكان، فصح كلام الفصول وبطل الايراد عليه بناء على اعتبار المصداق في حقيقة المشتق.

ان قلت : الموضوع في المركبات التامة توام مع المحمول لا يتناول نقيضه كما هو كذلك في المركبات التقييدية وحينئذ فلا محيص من الاشكال، اذ كل موضوع على هذا لا بد وان يكون مساوياً لمحموله، او اخص منه، لاستحالة سعة دائرته على وجه يكون شاملاً لمحموله ونقيضه، ومن المعلوم ان اسناد الاعم او المساوي الى الاخص منه او مساويه اسناد ضروري لا بالامكان.

قلت : ليس الامر في المركبات التامة كما زعمت، اذ التضييق انما يجيء من التقييد، والا فموضوع القضية سابق في الرتبة على محموله، فالجملة حال الاخبار يراد بها الحكم على الموضوع الذي

هو فى حد نفسه قابل لطرو الطوارى عليه، من غير اختصاص لبعضها فيه، فاذا تحقق الحمل وتم الاخبار خرج الموضوع عما كان عليه من صلوحه للتوصيف بجميع الاوصاف الى الفعلية وكان مضيق الدائرة فلايشمل فى هذا الحال الذى هو عليه من التلبس بالصفة الكذائية حال ضدها ونقيضها، فكان حاله فى مقام الاخبار مغاير لحاله فى مقام التوصيف والتقييد اذ هو فى الاول عام وفى الثانى خاص، وحمل الخاص على العام يكون بالامكان لا بالضرورة.

ثم لا يذهب عليك ان اشكال الانقلاب لو تم لم يكن مختصاً بصورة اعتبار المصداق فى معنى المشتق، بل يتأتى على اعتبار المفهوم فيه ايضاً، ضرورة صدق مفهوم الذات على كل واحد من مصاديقه التى منها موضوع القضية .

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بحجة المستدل على بساطة المشتق من بعض اصحاب الراى والخلاف وقد عرفت عدم تماميتها وضعف ما قيل تأييداً له، فالحرى بعدهذا ان نجرى الكلام فى تحقيق الحق «بأنه يمكن ان يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب ولزومه من التركب واخذ الشىء مصداقاً او مفهوماً فى مفهومه.»

وايضاً لكان يحصل التكرار فى مقام الاخبار عن زيد بانه كاتب، فانه ينتقل الى زيد تارة بالصراحة واخرى فى ضمن كاتب، مع اننا لانجد التكرار بحسب التصور، ولا ينسب الى اذهناننا شىء، منه، فكان هذا شاهداً على عدم التركب المفهومى، لكن يبقى احتمال التركيب فى المنشاء لظهور عدم التلازم بين بساطة المفهوم وبساطة المنشاء، فبنأ على القول بوضع واحد للمجموع المؤتلف من الهيئة والمادة فى المشتقات، امكن القول حينئذ بتركيب المنشاء فيها، حيث ان

مجموع المركب موضوع لمعنى منتزع من الوجود الخاص الخارجى الذى هوينحل بالتعمل العقلى الى ذات ومبداء .

واما بناء على المختار من تعدد الوضع فى كل من المادة والهيئة، فلاوجه لاعتبار الذات فى المشتق لافى معناه، ولافى منشأ انتزاعه، لظهور ان المادة موضوعة للمعنى الحدتى والهيئة تدل على معنى حرفى الذى هو النسبة فمن اين يجىء اعتبار الذات؟ وهل القول بأعتبره الا دعوى خالية عن بينة وبرهان؟ وما عساه يترائى من «ضارب» الذات المتلبسة بالمبداء، فذلك ناش عن كون الذات طرفاً للنسبة المفتقرة الى منسوب ومنسوب اليه، لا لاندراجها فى المعنى الموضوع له فهو مدلول التزامى لكلمة المشتق لاتضمنى .

ثم ان المنظور اليه فى مقام الحكم عنه اطلاق المشتق، يمكن ان يكون هو الذات اصالة والمبداء تبعاً ويمكن العكس، كما انه يمكن تعلق اللحاظ بهما معاً اصالة على سبيل لحاظ المجموع المؤتلف من الذات والمبداء هذا بحسب عالم التصور ومرحلة الامكان، والا فمورد التصديق المحقق وقوعه فى المحاوراة والقضايا هو الصورة الاولى، فانك لاترى فى مقام اطلاق رايت الضارب الا الذات ويكون الضاربية فى نظرك ليست الا كاللباس المشتمل على الشخص لو نظرت اليه مريداً شخصه، ولعله لهذا الوجه وقع فى كلماتهم التعبير عن المشتق فى مقام شرحه وتوضيحه بأنه ذات متلبسة بالمبداء، فان التلبس مأخوذ مع اللباس فهذا الارتكاز ذهنى هو الداعى لهم على التعبير بهذه العبارة، ويشيرون بذلك الى ان المبداء منظور اليه تبعاً كاللباس الذى على الانسان، هذا ما تحصل لى من بحث الاستاذ مدظله .

ولكنه غير خال عن النظر اذلاوجه لقصر الوقوع فى المحاورات

من الاحتمالات الثلث المتصورة على الصورة الاولى خاصة، بل هي بأجمعها وقعت في المحاورات، ويختلف الحال بحسب المقامات ففي نحو رايت الضارب ربما يكون الامر كما ذكر من توجه اللحاظ الى الذات بالاصالة والى المبداء بالتبع، الا انك لو قلت زيد ضارب قاصداً به الاخبار عن زيد بالضاربية ترى تمام التوجه في جانب المحمول الى الضاربية دون ذاته، وانما التوجه الى الذات جاء من ناحية الموضوع واما المحمول فهو المتمحض بالتوجه بصفته دون ذاته، ومن ثم اعتبروا الوصفية في جانب المحمول، والذات في جانب الموضوع .

واما لو قلت: اكرم العالم فمناسبة الحكم للموضوع تقضى باعتبار الذات والصفة معاً في عالم التوجه بالاصالة كما لا يخفى . ثم انك قد عرفت ان الذات خارجة عن المشتق، وليست داخلية في معناه وحينئذ فربما ينقذ الاشكال في اخذ المشتق وسيلة الى الذات، معبراً يستطرق منه اليه على وجه يكون الانتقال الى الذات اصالة والى المبداء تبعاً، مع ان الالتزامية ترى تبعاً للمعنى المطابق لاصالة، فكون الذات معنى التزامياً خارجاً عن المعنى، ينافي الالتفات اليه من لفظ المشتق بالاصالة .

ويمكن ان يوجه ذلك بأن الذات وان لم تدخل في المعنى الا ان المعنى الاشتقاقي قد اعتبر على نحو لا يصلح الا ان يكون وجهة الى الذات فالتبعية اللاحقة لمعناه في مقام التوجه والالتفات، انما هي لقصور في المعنى، نظير المعانى الحرفية التي ليست ملحوظة الا الة ومرآة لحال المتعلق، ففي عالم النظر والالتفات لم يكن المقصود الاصلى الا المتعلق على وجه يرى متكيفاً بالمعنى الحرفي، كما يرى الانسان متكيفاً بكيفية القيام ومرتدياً بالرداء، فيكون النظر الى

المدلول تبعاً والى لازمه فى المشتقات والى المتعلق فى الحروف
بالاصالة، فكان المعنى يرى من شئون الذات وحدوده، نظير الحروف
سوى ان المعانى الحرفية مراتية لم يتعلق بها توجه من النفس اصلا،
وهذا بخلاف المشتقات فأنها ملحوظة ومتوجه اليها .
والحاصل ان انحاء التبعية مختلفه، فتارة يرى التابع منفصلا
عن المتبوع كالولد التابع لوالده، واخرى يرى موصولا، وهذا على
نحوين، فان كان على نحو المراتية كان ذلك من قبيل المعانى الحرفية،
وان لم يكن كذلك بل على نحو يكون من شئون الذات وحدوده مع كونه
متعلقا اليه تبعاً، كان ذلك معنى المشتق، وبهذا الوجه صح جريه
على الذات وحمله عليها، من حيث انه بحسب الرؤية والالتفات
لا يرى الذات المتلبسة بالمبداء الا واحدا خارجاً، كما انه بهذا الوجه
رفعنا التهافت الواقع عن بعض العامة .

«فى بيان ملاك الحمل فى المشتق»

ثم انه قد انقدح مما ذكرنا وجه الحمل فى القضايا التصديقية،
وربما قيل بأن الوجه فى الحمل هو اعتبار المبداء المأخوذ فى المشتق
لابشرط فى قبال اعتباره بشرط لا، وقبل النظر فيما يتجه عليه من
الاشكال لابد من توضيح المراد من قولهم «لابشرط، وبشرط لا» فى
المقام ونظائره، ولنوضح المقصود بالاشباه والنظائر اولا فنقول:
فى اجزاء الصلوة كالركوع والسجود والقيام وغيره، تارة تعتبر
هذه الاجزاء من حيث انبساط الطبيعة الصلوتية عليها وهذا فى
المعنى هو الكل، واخرى تعتبر بحدودها المتباينة فيما بينها وبهذا
الاعتبار يمتنع حمل بعضها على بعض، كما لا يصح حملها على الكل

ايضاً وهو المعنى بقولهم بشرط-لا، وثالثة تعتبر بمالها من تحمل
 صرف وجود الصلوة، الاعم من الوجود الضمنى، والاستقلالى،
 فالركوع من حيث كونها صلوة هى السجود بهذه الحيثية، فيصح
 حمل بعضها على بعض بهذا الاعتبار وهو المراد بقولهم لا بشرط،
 هذا فى الاجزاء الخارجية .

واما الاجزاء الذهنية التحليلية كالحيوان والناطق للذين هما
 اجزاء للانسان، يتصور فيه الوجوه بعينها ايضاً، ومنه يتضح الحال
 فى المشتق، فانك ان اعتبرت الذات والمبدء كل بحياله مستقلا،
 كان كل منهما معتبراً بشرط-لا، وان اعتبرت هما من حيث كونهما
 حاملين لوجود المشتق على الاطلاق اى الاعم من الوجود الضمنى
 والاستقلالى كانا معتبرين لا بشرط .

وبهذا الاعتبار يتوجه حمل المبدء على موضوعه، لكونه بهذا
 الاعتبار عين الذات الواقعة موضوعاً هذا .

ويتجه على ذلك ان اعتبار اللا بشرط وان صلح وجهاً فى زيد
 عالم مثلاً، الا انه يرد الاشكال فيما لوقيل: اطعم العالم فان متعلق
 الاطعام ليس هو الا الذات دون المبدء، فلواعتبر المبدء لا بشرط
 من غير ان يكون فيه جهة وجهة للذات، وعنواناً مشيراً اليه، كيف
 يصح مثل هذا المثال؟ فأذن لامحيص عما ذكرناه من اعتبار الوجهة
 والاتحاد اللحاظى فى المشتق، وبه يستغنى عن اعتبار اللا بشرط
 فيه. هذا ما تحصل لى من كلام الاستاذ مدظله العالى .

اقول: ليت شعرى اذا كان اعتبار اللا بشرط يصح الحمل، وكان
 مسلماً لديه، فلا بد من الالتزام بجواز صيرورته متعلقاً للاطعام، وذلك
 لان الحمل انما يتجه فى مورد يتحقق الاتحاد الخارجى بين الموضوع
 والمحمول، فكما يرى العالم فى الخارج عين زيد وصلح لاجله حمله عليه،

كذلك يصلح مثل ذلك ان يكون مطعوماً بهذا النظر وهذا الاعتبار .
وبالجملة لاوجه لتسليم صلاحية الحمل مع اعتبار اللابشرط
ومنع صيرورته متعلقاً للحكم بالاطعام، اذالحمل لايتجه الا فيما يتحقق
هناك الاتحاد الخارجى، واذا تحقق الاتحاد الخارجى جاز الامران من
غير فرق بينهما فتأمل فى المقام ولا تنظر الى من قال .

«الامر الثانى» يظهر من الفصول اعتبار الاسناد الحقيقى فى
صدق المشتق حقيقة فمثل الميزاب الجارى يكون قد اطلق فيه
المشتق على سبيل الحقيقة، وان كان اسناده الى الميزاب مجازياً. (١)
اقول: ويحتمل ثالثاً ان لا يكون فى ذلك تجوز فى الكلمة ولا فى
الاسناد، بل فى امر عقلى بواسطة ادعاء الميزاب فرداً من افراد
الجارى .

وبالجملة لصاحب الفصول قول بالتجوز فى الكلمة فى مثل
قولهم: الميزاب الجارى، وللماتن قول بالتجوز فى الاسناد دون
الكلمة، ولنا احتمال ثالث وهو الالتزام بالتجوز العقلى الادعائى
فى جانب الموضوع من غير حاجة الى الالتزام بالتجوزين فى الاسناد
او الكلمة .

«حول الاوامر»

«المقصد الاول فى الاوامر وفيه فصول: الاول فيما يتعلق
بمادة الامر من الجهات وهى عديدة:»

الاولى قد يطلق الامر ويراد به البعث القولى الذى هو من مقولة
الفعل، دون الطلب النفسانى الذى هو من مقولة الكيف المتكيفة به

النفس الناطقة ومثل هذا امر بالمعنى الحدتي المصدرى ويجمع على اوامر، وقد يطلق ويراد به معنى قريب من الشيء لاعينه اذا الامر اخص وهو اعم، فأنه يقال في شأن الباري عزاسمه انه شيء لا كالايشياء ولا يقال له امر من الامور .

والحاصل ان الفرق بين معنيي الامر في كمال الموضوع ولا جامع بينهما ظاهراً، فيكون استعمال الامر فيهما على سبيل الاشتراك اللفظي لا المعنوي ولا الحقيقة والمجاز، اذ لاعتناء في الاستعمال في كل من المعنيين غير الافتقار الى القرينة المعينة الجارية في المشتركات اللفظية .

وهل يعتبر في صدق الامر على الطلب ان يكون مظهرأ بالقول خاصة، فلو طلب بغيره كالكتابة والاشارة لم يكن امراً اولاً يعتبر ذلك، ويكون المدار على اظهاره بأى نحو يكون؟ اقربهما لدى النظر هو الثانى والذي يهون الخطب، عدم تفاوت الحال بالنسبة الى حكم العقل بلزوم الاطاعة بين جميع صور بروز الطلب وابرازه سواء سميت كلها امراً اولاً .

«الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلوفى معنى الامر فلا يكون الطلب من السافل او المساوى امراً فلو اطلق عليه كان بنحو من العناية.» واما الاستعلاء فالظاهر عدم اعتباره فى معنى الامر، فلو استعمل الامر فيه كان بنحو من العناية اذا لم يكن ثمة جهة علوفى الطالب .

الجهة الثالثة هل الامر بمادته يدل على الوجوب؟ لم يستبعد ذلك الماتن مدعياً انسباقه عند اطلاقه حيث قال قده: «لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة فى الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه. انتهى» ويمكن ان يكون ذلك انسباقاً اطلاقياً، ناشياً عن مقدمات الحكمة

فلا يجدى ذلك فى اثبات الحقيقة والوضع لخصوص الوجوب، بل ربما يكون قولهم: امر ندى و امر وجوبى شاهد على الاعمية وربما يستدل للقول بالوجوب بأية الحذر على مخالفة امره صلى الله عليه والله وسلم (١) وبأية التوبيخ والذم على ابليس فى مخالفة ما امر به من السجود لادم «ع» (٢) وبقوله «ص» لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك. (٣)

بتقريب ان الامر اذا كان ملزوماً للعقوبة على مخالفته او يذم على مخالفته، او يشق امثاله، فبعكس النقيض يحكم بأن كل ما ليس ملزوماً لاحد هذه الثلث فليس بأمر، كما ان الحال كذلك فى المندوبات فلم تكن حينئذ او امرها او امر حقيقية بل مجازاً وبالناية .

ويمكن الجواب عن هذا الاحتجاج بأن العام ليس حجة فيما يشك فى مصداقيته وكان معلوماً حكمه كما فى المقام حيث ان الامر الندى مما يشك فى مصداقيته للامر، ومع ذلك قد علم انه ليس فيه واحد من هذه الامور الثلث فاذا لم يكن العام حجة فى مثل هذا الفرد فى جانب الاصل، ففى طرف العكس يكون المحصل ان ما لم يكن فيه احد هذه الامور، فليس من تلك الافراد المشمولة للعام وكان هو حجة فيها، فيكون مثل هذا الفرد المشكوك حاله مسكوتاً فى جانبى الاصل والعكس.

وقد يقرب الاحتجاج بالحديث بغير ما ذكر وذلك بتمهيد

١- النور: ٦٣ ... فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم .

٢- الاعراف: ١٢ قال ما منك الا تسجد اذ امرتك قال اناخير منه خلقتنى من نار و خلقتة من طين .

٣- الوسائل ج ١ ابواب السواك باب : ٣ حديث: ٤ وفيه: عند وضوء كل صلاة

مقدمتين :

احدهما ان استحباب التمسوك مما لا يرب في وروده في الشريعة .
ثانيها ان «لولا» الامتناعية تدل على انتفاء الثاني لوجود الاول
نحو لولا على (ع) لهلك عمر وحينئذ فنقول : مقتضى مفاد الحديث
انتفاء امره «ص» بالسواك لحصول المشقة مع اننا نجد اوامره
الندبية كثيرة الى ماشاء الله ، فلا بد وان تكون الاوامر الندبية خارجة
عن مصاديق الامر الحقيقي صوتاً لكلامه «ص» عن الكذب .

مضافاً الى ان المشقة لا تتأتى من قبل الطلب الندبي فذكرها
في كلامه «ص» قرينة لفظية على ان المقصود من قوله لامرتهم خصوص
الوجوب لامطلق الطلب ، وليست هذه القرنية قرنية التجوز اذ لا يحسن
التجوز في تالي الشرطية اعتماداً على ما ذكر في مقدمها المتقدم
على تاليها رتبة بحسب صوغ الكلام فان ظاهر الكلام في مثل ذلك
هو انتفاء الامر بماله من معناه الحقيقي بسبب المشقة .

والحاصل ان في كلامه «ص» دلالة على خروج المطلوبات الندبية
عن حيز الامر بالدلالة الاقتضائية نظير دلالة الايتين على اقل
الحمل (١) وبالقرنية .

وكيف كان فليس مبني هذا النحو من التقريب على التمسك
باصالة العموم ، لكي يرد عليه المناقشة المتقدمة ، بل ذلك تمسك بقضية
شخصية وارادة في خصوص السواك فان صح الحديث كان الاستدلال
به للقول بالوجوب اولي من غيره .

الجهة الرابعة قد سبق ان الامر هو البعث المعبر عنه في كلماتهم

١- هما الآية: ١٥ في سورة الاحقاف: ووصينا الانسان بوالديه احساناً حملته
امه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً... والاية: ٢٣٣ في سورة
البقرة والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين... فيستفاد من كليهما اقل الحمل وهو
سنة اشهر .

بأنه الطلب بالقول، وهل الطلب المعتبر فيه هو الانشائى او الحقيقى او مفهوم الطلب؟ استظهر الماتن قده الاول فقال: «الظاهر ان الطلب الذى يكون هو معنى الامر، ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشايع الصناعى بل الطلب الانشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً انشائياً سواء انشاء بصيغة افعل او بمادة الامر او بغيرها.» انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه.

وربما يستشكل فيه بأن الانشائية كيفية متصيدة من الاستعمال القولى، فكيف يصلح ذلك ان يكون متملقاً للقول فى مقام تعريفه بأنه الطلب بالقول، فلو قال المولى : لعبدك امرك بشراء اللحم كان طالباً له بالقول ومنشاء لطلبه ذلك بهذا اللفظ، وهذا الكلام من غير ان يكون للانشاء دخالة فى مدلول الكلام، بل هو من شئون الاستعمال ومن اطواره، فكيف يتخذ ذلك مدلولاً لمادة الامر؟

ولعل مطمح نظره الى الملحوظ فى عالم البعث لما كان هو المعنى بتوسيط اللفظ واستعماله فيه، وكان اللفظ بما هو متكيف بكيفياته فانياً فى المعنى متحداً معه بنحو الاتحاد، فكان يرى المعنى الطلبى انشائياً وليس حقيقية هو الطلب الانشائى، بل المعنى بحسب الحقيقة هو مفهوم الطلب وانما تلون بالانشائية بواسطة بروزه بالقول المقصود به الانشاء و اليجاد.

«فى معانى الطلب والمختار منها فى المقام»

ثم ليعلم ان حقيقة الامر ليس مجرد الطلب الانشائى مالم يكن صدوره عن جدوارادة حقيقية، لظهور ان الاوامر الامتحانية اذا علم امتحانيتها وخلوها عن واقع الطلب، لاتكون اوامر حقيقية بل هى

اوامر صورية يتخيل الناظر انها اوامر وليست هي اوامر، فهى كسراب بقية يحسبه الضمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً، فاذا لا بد فى الامر ان يكون صدوره عن جدوارادة حقيقية، فالطلب الحقيقى يعتبر ان يكون داعياً للانشاء ولا يكون داخلاً فى مفهوم الامر، فهو من قبيل الشرط فى تحقق معنى الامر يعد خارجاً عنه وان كان المعنى موقوفاً عليه .

فتلخص مما ذكرنا ان الامر حقيقة هو الطلب الانشائى عن داعى الجد والطلب الحقيقى، وببيان اوضح انهم عرفوا الامر بأنه الطلب بالقول وما يحتمل ارادته من لفظة الطلب احد امور، اما الطلب الحقيقى الذى هو عين الارادة الحقيقية او غيرها على الخلاف، او الطلب المفهومى الذى هو المعنى المتصور عند ارادة استعمال اللفظ فيه، او الطلب الانشائى الذى هو الطلب المفهومى المبرز بعالم اللفظ مع قصد الموجدية للمعنى.

فان اريد المعنى الاول فلا بد ان يكون المراد من القول فى التعريف هو القول بمفهومه الذى هو مفهوم الطلب ، اذ الطلب الحقيقى لا يكون مظهراً بالقول نفسه من غير اعتبار دلالة على مفهوم الطلب الذى هو معناه المطابقى، وان اريد المعنى الثانى كان المراد من القول نفسه بلاملاحظة اعتباره دال على معناه، وان اريد المعنى الاخير فلا بد من مراعاة التسامح فى صيرورته متعلقاً للقول، اذ الانشائية لا يلحق الطلب الابلحاظ الاستعمال، ويستحيل اعتبار ما يتأتى من ناحية الاستعمال فى المستعمل فيه.

والحاصل ان المعانى الثلاثة محتملة فى الطلب المذكور فى التعريف، والمتعين ارادته من تلك الاحتمالات بحسب الظاهر هو المعنى الاول، خلافاً لما فى الكفايه حيث انه قد بنى على ان المراد

من الطلب فى تعريفهم ذلك هو الطلب الانشائى .
لنا على المختار امران : احدهما ان التعريف لما كان مبيناً على شرح مدلول الامر بحسب ما يتفاهم منه المعنى عرفاً، فلا بد وان يتبع فى استخراج المراد من القيود المذكورة فى التعريف ما ينطبق عليه الامر بحسب نظر العرف، والمشاهد لدى العرف انهم لا يرون الامر الخالى عن الطلب الحقيقى امراً، كما انه ليس مورد حكم العقل بلزوم الامتثال والاطاعة، فدل ذلك على انحصار الامر فى خصوص ما يقترن بالطلب الحقيقى .

ثانيهما: ان الصيغ المستعملة فى الطلب من نحو اضرب واشرب ونحوهما هى مصاديق للامر جزماً، ولا يعقل ان يكون مدلولها مفهوم الطلب لكونه معنى اسمياً، فلا يصلح ان يكون مدلولاً لهيئتها بل الهيئة تدل على النسبة التحريكية والحث على العمل والبعث اليه، فهذا دليل على ان ما ذكر فى التعريف من لفظة الطلب، لا يراد به الا الطلب الحقيقى الداعى الى هذا التحريك وليس هو مدلولاً للصيغة بل مظهرأ بها بواسطة قرنية ظهور شاهد الحال الدال على ان الامر اذا امر كان امره عن جد و ارادة حقيقية .

ثم ان الطلب الحقيقى بناء على اتعاده مع الارادة، حيثما يتحقق يكون داعياً على الانشاء البعشى والتحريك نحو العمل، فيكون الانشاء بالنسبة اليه واسطة فى الاثبات حيث انه بالانشاء البعشى يستعلم ارادة المولى التى هى منشاء حكم العقل بلزوم الاطاعة المتفرع عليها الوجوب والايجاب .

نعم لو قلنا بالمغايرة كان الانشاء البعشى هو السبب فى تحقق الطلب الحقيقى فيكون نسبة الانشاء الى هذا الطلب على هذا التقدير من قبيل الواسطة فى الثبوت، ويكون نظير انشاء الملكية والزوجية اللتين

لا يتحقق وجودهما في عالم الخارج الا بانشاء فهو واسطة ثبوت
في تحققهما لا واسطة اثبات .

«الكلام في ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها؟»

ثم ان الطلب هل هو عين الارادة كما عليه المعتزلة او غيرها كما عليه
الاشاعرة؟ فيه نزاع معروف بين الفريقين، وربما يحمل الطلب
في كلام القائل بالمغايرة على الانشائي وتحمل الارادة في كلامه
على الارادة الحقيقية، فيكون المتحمل من القول بالمغايرة على هذا
الوجه، هو دعوى المغايرة بين الطلب الانشائي والارادة الحقيقية،
وهذا المقدار من المغايرة لا يتحاشاه القائل بالاتحاد والعينية فيرجع
النزاع بين الفريقين لفظياً.

وقريب من هذا الوجه حمل الطلب في كلام القائل بالمغايرة على
البعث والايجاب المترتب على الطلب الانشائي، حيث انه بعد انشاء
الطلب يحكم العقل بلزوم الموافقة والطاعة، فينتزع من ذلك الوجوب
والالزام، وهذا هو الطلب المدعى مغايرته مع الارادة .

وربما يؤيد ذلك تقسيمهم الطلب الى الوجوب والاستحباب،
فان الطلب المنقسم اليهما متقدمهما ولا يكون هو الارادة الحقيقية،
اذ الارادة هو السبب الباعث الى وجوده هذه المرتبة من الطلب الانشائي
المنقسم الى هذين القسمين، فكيف تتحد الارادة معها وليس نسبتها
الى الطلب الانشائي الاكنسبة العلة الى معلولها هذا .

ولكنك خبير بأنه من المستبعد كمال البعد لفظية مثل هذا النزاع
العظيم، وهذا التشاجر الواقع من سالف الزمان بين المعتزلة و
الاشاعرة، بل الظاهر ان مدعى المغايرة يدعى المغايرة المعنوية

بينهما على ان يكون الطلب بمعناه القائم بالنفس يغيره الارادة الحقيقية .

ويشهد لذلك انه يجعله منشاء حكم العقل بلزوم الموافقه وحرمة المخالفة، وظاهر ان هذا لا يوافق الوجهين المزبورين اذ لا يجب امتثال الطلب والالزام الغير المنبعثين عن الارادة الحقيقية كما لا يخفى . فلو علم المأمور ان المتوجه اليه من الامر هو الامر الصورى الخالى عن الارادة لم يجب عليه امتثاله عقلا، مضافاً الى ان ظاهر استدلال القائل بالاتحاد باننا لانجد فى انفسنا شيئاً وراء العلم والارادة يقتضى بأن محط البحث بينه وبين القائل بالمغايرة، ليس هو الطلب الانشائى والوجوب المنتزع منه، كما هو مقتضى الوجهين المتقدمين، بل هو امر معنوى قائم بالنفس يثبت القائل بالمغايرة وينفيه القائل بالاتحاد، ضرورة ان الطلب الانشائى وما يترتب عليه من الالزام المنتزع منه، ليسامن المعانى القائمة بالنفس حتى يتجه الاستدلال على نفيهما بعدم مشاهدة شىء اخر وراء العلم والارادة فى النفس، فمثل هذه الامور من شواهد النزاع المعنوى بين الفريقين دون اللفظى كما هو مأل الوجهين المتقدمين، وحينئذ فاللازم تطلب ذلك المعنى الثالث الذى يراه القائل بالمغايرة انه معنى طلبى غير الارادة النفسانية .

والظاهر ان ذلك المعنى الثالث هو من قبيل ما يذكره الفقهاء فى التشريع المحرم الذى هو من الاعمال الجنائية، وما يذكره فى البناء على الثلث او الاربع فى الشكوك الطلوتية التى امر المكلف فيها بالبناء على الاربع فيما لوشك بين الثلث والاربع، او البناء على الثلث لوشك بين الاثنتين والثلث وغير ذلك، فان البناء على احدهما عمل جنائى وان كان نتيجته العمل الجوارحى .

وكذا ما يذكرونه المتكلمون في لزوم عقد القلب في الاعتقاديات التي يتيقن بها من الامور الحقه، فلربما يكون الانسان معتقداً للحق ولا يدين به قلباً كما قال تبارك وتعالى: وحجودا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلوا (١) فإذا كان مثل هذه الامور الجنانية متحققة، فلا يبعد ان يكون مراد القائل بالمغايرة هو تحقق القصد وعقد القلب على تحريك العبد نحو العمل، وهذا مما يصلح ان يكون مورد توهم لزوم موافقته عقلاً، كما انه صالح لتعلقه بالمحال عنه القائل بالمغايرة. ومن ثم فرع على المغايرة جواز الامر الامر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه، وهذا المعنى هو الطلب عنده وهو معنى ثالث غير العلم والارادة، ومثل هذا المعنى لا يفتقر في تحققه وانقداحه في النفس الى مصلحة في المتعلق كما هو مقتضى القول بالاتحاد على ما ستعرفه انشاء الله تعالى .

بل يجوز ان يكون ثمة مصلحة في ايراد مثل هذا الطلب من غير ان يكون هناك مصلحة في المتعلق .

فتلخص مما حققناه ان ما ينبغي ان يكون محلاً للنزاع ومورداً للنقض والابرام هو هذا المعنى الجناني المغاير للعلم والارادة .

وربما يكون القائل بالاتحاد ينكر تعقل مثل هذا المعنى كما انكره جمع في التشريع، والانصاف انه غير قابل للانكار بل هو كالنار على المنار بشهادة الوجدان .

لكن ذلك لا يجدى القائلين بالمغايرة اذ لانسلم ان مثل هذا المعنى هو موضوع حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة مالم يقتصر بالارادة الحقيقية، ضرورة ان الاوامر الصورية اذالم يكن لها مصلحة

الا فى ابرازها من المولى بصورة الطلب والارادة، لم يجب موافقتها للعالم بصدورها على هذا النحو قطعاً، لان المصلحة الباعثة على ايراد الامر لم تكن الا فى اظهار الطلب وقد حصلت باظهار المولى طلبه بالامر، فلم يبق فى البين ما يقتضى التحرك نحو العمل بعد فرض انحصار المصلحة فى ابراز الطلب والارادة .

نعم لو كان العبد جاهلاً بكيفية الحال ولم يعلم ان المصلحة فى الامراو المأموريه، امكن القول بلزوم امثاله للامر بحكم العقل اذ الامر بحسب ظاهر الصدور طريق الى واقع الارادة التى هو موضوع حكم العقل بلزوم الموافقة وحرمة المخالفة .

ولئن قلت: ان الاوامر الامتحانية يجب الحركة على مقتضاها حتى عند العالم بامتحانيتها والا لانتفت فائدة الامتحان، واذا وجب موافقتها عقلاً تم مرام الحضم فيما يقوله من المغايرة بين الطلب و الارادة، اذ لولا المغايرة لما تخلف مثل هذا الطلب اللازم موافقته عن الارادة .

قلت: مثل هذا الطلب لم يتخلف عن الارادة فلا يصلح نقضاً على ما قلناه، فان المأموريه بهذا الامر الامتحانى وان لم يكن فى نفسه ذات مصلحة ملزمة للالتيان به، الا انه بعنوانه الثانوى الامتحانى مشتمل على مصلحة قطعاً، لظهور ان الامتحانية لا تحصل بغير التصدى للموافقة الحركة نحو المأموريه، فهذا المأموريه بعنوانه الثانوى الامتحانى مراد مطلوب ايضاً، فلم تتخلف فيه الارادة عن الطلب، وانما يتصور التخلف فى الصورة المزبوره التى لم يكن ثمة مصلحة الا فى ابراز الطلب واظهار الارادة، فالامر فى هذه الصورة يريد الامر ولا يريد المأموريه فقد تخلف الطلب عن ارادة المطلوب، وقد عرفت ثمة ان مثل هذا الطلب لا يحكم العقل فيه بوجود موافقته وحرمة

مخالفته، فصح لنا حينئذ اطلاق القول بأنه ليس لنا مايكون موضوع حكم العقل بوجوب موافقته وحرمة مخالفته، الا الارادة، كما انه ظهر مما بيناه بطلان استدلال القائل بالمغايرة بصدور الاوامر الامتحانية وهى متخلفة عن الارادة، لماعرفت من عدم تخلفها عن الارادة بما لامزيد عليه .

وليس لك ان تقول: ان احتمال صدور الامر بغير داعى الارادة يسد باب الطاعة .

لانا نقول: هذا الاحتمال لايجدى العبد فى صحة الاعتذار ما لم يتم عليه قرنية من حال او مقال، لان ظاهر الطلب بقرنية شاهد الحال والاصل العقلائى هو انبعائه عن داعى الارادة الجدية فيجب اطاعته بالموافقة ويحرم عصيانه بالمخالفة .

نعم اذا ظهر بقرينة انه ليس فى البين الا ابراز طلب خال عن ارادة اصلا جازله التماهل والمسامحة فى الطاعة .

والحاصل ان محط البحث ومورد النزاع بين الفريقين فى ان موضوع حكم العقل بوجوب الموافقة، هل هى هذه الحالة النفسانية المسماة فى لسان المتشعبة، بالتشريع المنعقد عليه القلب قبل بروزه فى عالم الخارج، غاية ما فى الباب انه تشريع صادر من اهله فكان واجب الاطاعة فى قبال التشريع المحرم الصادر من غير اهله او هى الارادة النفسانية؟ المختار هو الثانى والشاهد على ذلك هو الوجدان ولا ننكر تحقق معنى غير العلم والارادة، كما يظهر ذلك من كلمات القائلين بالاتحاد، بل نقول به وانما ننكر ان يكون ذلك موضوع حكم العقل بلزوم الاطاعة فكان المناسب للقائل بالاتحاد والعينية نفى المعنى الثالث بهذا القيد لامطلقاً كما وقع من الماتن قده .

ثم انك بعدما عرفت من دوران الاطاعة مدار الارادة، فأعلم ان

الارادة يستحيل انبعائها عن مصلحة قائمة بنفسها، اذ مبادئ الارادة من الاشتياق والمحبوبية لا يتعقل حصولها من غير ملاحظة مصلحة فى المتعلق وبلا اعتبار خصوصية ملائمة مع احد قواه داعية الى اشتياقه وسيلة اليه، ومن المعلوم استحالة تعلق الارادة بشيء من دون تحقق هذه المبادئ بمحض مصلحة فى نفسها، فلا بد وان يكون المصلحة حينئذ فى نفس المراد الذى هو العمل، كما انه يستحيل بلوغ الارادة الى مرتبة البعث والزجر، الا حيث تنتفى الموانع المانعة عن تحميل العبد بالتكليف، ومن هذه الجهة قيل: ان الاحكام الشرعية الطاف فى الاحكام العقلية، لظهور ان التكليف البعثى الصادر من المولى الحكيم لا يتحقق الا حيث يشتمل المأمور به على المصلحة ولم يكن ثمة ما يمنع عن التكليف به اصلاً، وحينئذ يتوجه بهذا البيان اطلاق القضية المعروفة «كلما حكم به الشرع حكم به العقل» من دون العكس لجواز ان يكون فى الشيء مصلحة يدركها العقل ولكن يكون هناك مانع عن تعلق حكم الشرع به، كما هو كذلك فى المساوك المصرح به فى الخبر «لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك».

ومن هنا يتضح لك الوجه فى منع الملازمة المدعاة بين حكمى العقل والشرع من الطرفين اذ لا دليل على ان ما يحكم به العقل لا بد وان يحكم به الشرع، لما عرفت من افتقار حكم الشارع الى مصلحة غير مزاحمة فى الامر والمأمور به معاً، واقصى ما يتصور فى ادراك العقل انه يرى المصلحة فى العمل نفسه، ومجرد ذلك غير كاف فى استكشاف حكم الشرع.

نعم لا بأس بدعوى الكلية من الجانب الاخر، وهى كلما حكم به الشرع حكم به العقل اذ مالم تتم الجهات المصلحة للامر من حصول المصلحة فيه ومتعلقه لا يتوجه حكم من الشارع، فيستكشف من حكم

الشرع في مورد تمامية العلة في تشريع الحكم وحصول المصلحة في المأمور به اذا الامر مظهر الارادة، ولا تتعلق الارادة بشيء الا حيث يكون مصلحة مقتضية لتعلق الامر به، فيتحقق بذلك موضوع حكم العقل. هذا على المختار من دوران تحتم الاطاعة مدار تحقق الارادة. واما بناء على القول الاخر فالملزمة منتفية من الجانبين، اذ عليه ربما يتحقق الحكم الشرعي عن مصلحة في حكمه وبعثه نحو الفعل من غير ان يكون هناك مصلحة في الفعل نفسه، واذا لم يكن مصلحة في الفعل نفسه لم يحكم العقل فيه بشيء، فيحصل بذلك انفراد حكم الشرع عن حكم العقل وبطلت الملازمة من الجانبين .

فتحصل من جميع مامر من الكلام ان مدار الطاعة على تحقق

الارادة .

لا يقال: هذه الارادة هل هي متحققة في تكاليف الكفار والعصاة من غيرهم او غير متحققة؟ فان كانت متحققة وجب فيها تحقق المراد وامتنعت المخالفة، لان ارادة الله سبحانه لا يتخلف عن مراده كما نطقت به الاية الكريمة: انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون (١) وان كانت غير متحققة جازت المخالفة منهم لانتفاء الارادة

منه سبحانه وتعالى، فما وجه استحقاقهم للعقوبة بالمخالفة؟

لانه يقال: نختار الشق الاول اعنى تحقق الارادة منه سبحانه في تكاليفه ونمنع استحالة المخالفة في مثل هذه الارادة المسماة بالارادة التشريعية وانما المستحيل تخلفها عن المراد، وكانت مورد انطباق الاية الكريمة عليها هي الارادة التكوينية خاصة لامطلق الارادة .

١- يس: ٨٢ وفي سورة النحل: ٤٠ قال تعالى: انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون .

وتوضيح الفرق بين الارادتين وبين السر فى اختلافهما يظهر بملاحظة جهات انعدام الشئ، ضرورة ان انعدام الشئ تارة يكون بعدم مقتضيه، واخرى بوجود الموانع المانعة عن وجوده، وثالثة بفوات بعض مقدمات وجوده فاذا تعلقت ارادة المولى بوجوده من جميع الجهات وكان قادراً مع ذلك على الابداع فلامحيص من حصول ذلك الشئ عند تعلق ارادته بوجوده، ولايكاد يتخلف المراد عن ارادته وهذه هى الارادة التكوينية .

واما اذا تعلقت ارادته بحفظ الوجود من قبل عدم المقتضى بمعنى انه اراد المولى احداث مقتضى الوجود من قبل امره لكى يتحقق بذلك مورد حكم العقل بلزوم الموافقة، امكن تخلف هذه الارادة عن المراد بواسطة فوات بقية المقدمات او وجود المزاومات، بل فى هذا الشق الثانى اذا تحقق المأمور به، فقد تخلفت ارادته عن المراد وهذه الارادة هى المسماة بالارادة التشريعية .

«الكلام فى صيغة الامر»

«الفصل الثانى فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث:»
 الاول هل صيغة الامر متحدة المعنى او متعددة؟ صريح الكفاية هو الاول والعلل كالاقوى وظاهر جمع هو الثانى فجعلوها مشتركة بين معان، وقد عدم منها الترجى والتمنى والتهديد والانداز والاهانه والتسخير الى غير ذلك لكن الظاهر انها من الدواعى دون المعانى وعلى المختار مع كونها متحدة المعنى هل معناها انشاء الطلب كما اختاره فى الكفاية او غيره؟ الاقرب الثانى اذ الطلب الانشائى ان كان غير الارادة كان مع مقوله الفعل، وان كان عينه كان من مقولة الكيف لكونه من

الكيفيات النفسانية، وعلى كلا التقديرين لا يصلح مثله ان يكون من المداليل، اذ هي من قبيل الحروف التي يعتبر في مداليلها ان تكون نحواً من الاضافه والارتباط لامعنى مرتبط بغيره كما هو كذلك في الطلب الانشائي، فاذن لا محيص من الذهاب في صيغة الامر الى انها دالة على معنى نسبي يتحصل من الارسال والبعث نحو العمل، فهذه النسبة الارسالية والبعثية هي معنى صيغة الامر، فكانت الصيغة بمادتها دالة على معنى الحدثي وبهيئتها دالة على النسبة الارسالية فاين الطلب الانشائي؟

ثم ان هذه النسبة الارسالية ليست بخارجها مدلولاً للصيغة اذ الصيغة كسائر الالفاظ التي هي موضوعة على التحقيق للمفاهيم الحاكية عما بازائها من الخارجيات، لالخارجيات نفسها وهي مع ذلك تدل على الطلب بالالتزام، اذ المفاهيم والصور الذهنية لما كانت متحدة مع الخارجيات في عالم اللحاظ يلزم انتقال الذهن من الارسال الخارجى الى الطلب الحقيقي، لما بينهما من الملازمة الخارجية فالعالم بالملازمة لا بدله من الانتقال الى اللازم عند تصور ملزومه، ولكن الملازمة بين المعنيين انما هي بحسب التصور دون التصديق، بل يفتفر التصديق بتحقق الطلب الحقيقي الى مقدمات تدل على ان الامر في مقام الجد وبيان واقع الارادة، دون الهزل والسخرية مثلاً فان علم من حال المتكلم انه في مقام بيان الارادة الحقيقية فيها، والا كان المرجع لدى الشك الى ظاهر حاله الدال على انه في مقام الارادة الحقيقية كما هو الاصل المعتمد عليه العقلاء واهل اللسان في محاوراتهم.

«فى ان الصيغة حقيقة فى الوجود»

«المبحث الثانى فى ان الصيغة حقيقة فى الوجود اوفى الندب اوفيهما اوفى المشترك بينهما؟ وجوه» بل اقوال لايبعد ظهورها فى الوجود، كما ربما يؤيد ذلك بما جرى عليه ديدن الاصحاب فى الفقه فأنهم لازالوا يحملون الامر على معنى الوجود بلا توقف منهم. ويؤيده ايضا مانشاهده فى محاورات العرف من عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال او مقال، وهل هذا الظهور يستند الى الوضع او الاطلاق؟ كل محتمل ولايهم الاصولى تنقيحه، لانه يبحث عما هو متعلق باستنباط الاحكام الفرعية والبحث عن منشاء الظهور ومستنده اجنبى عن ذلك .

نعم ربما يتوهم الاحتياج اليه فى مقام احتمال فيه ان لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام جهات المطلق فحينئذ تظهر الثمرة بين البناء على استناد الظهور الى الوضع اوالى الاطلاق، فعلى الاول لااطلاق فى اللفظ بل هو ظاهر بالوضع فلايبقى مجال لمراعاة قواعد المطلقات وتشخيص حال المتكلم من انه فى مقام البيان اولا؟ بخلافه فى الثانى .

ولكنك خبير بأن هذا المقدار من الفرق ايضا لايجدى فرقا بين ملاحظة الاصل المؤسس فى المطلقات انها تحمل على ورودها للبيان دون الاهمال، فيجب البناء فى العمل على مقتضى ظهور اللفظ وان لم يجرز فيه وروده للبيان عملا. والحاصل ان البحث فى تشخيص

المعنى الحقيقي بعد احراز الظهور مما لا طائل تحته .
 ان قلت: نمنع الظهور كما فى المعالم لشيوع استعمال الصيغة
 فى معنى النذب فى الكتاب والسنة وغيرهما. (١)
 قلت: ذلك «لا يوجب نقلها اليه او حملها عليه لكثرة استعماله
 فى الوجوب ايضاً.»

عى ان المجاز المشهور المبحوث عنه انه يترجح على الحقيقة
 او يتوقف فيه على الخلاف المسطور فى بحث المجاز المشهور، ليس
 مثل هذا المجاز الذى لم يتفق فى موارد استعماله فى النذب الا
 مقرونًا بقرنية معتمداً عليها، فان المجاز المشهور ما يكون الاعتماد
 فيه على الشهرة، ليس الا بواسطة انس الذهن وكمال ملائمته مع
 ارادة المعنى المجازى وليست الصيغة هنا كذلك .

«فى ظهور الجمل الخبرية فى الوجوب»

«المبحث الثالث الجمل الخبرية التى تستعمل فى مقال الطلب
 والبعث مثل يغسل ويتوضأ ويعيد...» هل هى منسلخة عن معنى
 الاخبارى ومستعملة فى الطلب او انها بعد على معناها الاخبارى،
 ولكن الداعى فيها غير الاعلام بل هو البعث والطلب وانها فى مقام
 الاخبار بداعى الاعلام بوقوع المخبر به، لكن ذلك فى ظرف وجود
 العلة التى هى ارادته للعمل، فكان العمل عند المتكلم محقق الوقوع
 فى المستقبل لمكان وجود علته التشريعية التى هى ارادة المولى؟
 احتمالات

وكيف كان وهل الطلب المستفاد منها على معناه الاعم من الوجود والاستحباب، اوهو مختص بالوجود خاصة؟ لايبعد ظهورها فى الطلب الوجودى، ولايتأتى هنا احتمال استناد الظهور فيها الى الوضع كما فى صيغة الامر اذلا ريب فى وضع الجملة الخبرية للاخبار بل يتعين استناده الى مقدمات الحكمة، فأن الحكيم فى مقام الطلب اذا كان لا يبغيض الترك، كان الواجب عليه التنبيه والاعلام بأن طلبه هذا لم يبلغ الى حد الكمال الذى يبغيض فيه ترك العمل، فأن الندب مرتبة ناقصة من الطلب، فمع عدم التنبيه والاعلام يحكم العقل بأن الطلب قد وقع من المولى على وجه الكامل المساوق ذلك للحتم و الوجود .

تنبيهه اختلف كلام الماتن قده هنا وفى شرح التكملة (١) فقد اختار هنا ما اخترناه من ظهور الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الطلب والبعث فى الوجود، واختار فى شرح التكملة خلاف ذلك حيث قال: فى مستحبات الفسل يستحب فيه امور: احدها الاستبراء بالبول اذا كانت الجنابة بالانزال لصحيح البزنطى سئلت ابا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة قال: تغسل يديك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك الاناء (٢) .

١- لم اجد كتاباً مسمى بشرح التكملة للماتن قده نعم له تعليقة على تبصرة العلامة قده المسمى بتكملة التبصرة وتلميذه كتاب المسمى بشرح تكملة التبصرة ولم اجده قال فى الذريعة ج ١٣ ص: ١٥١ شرح تكملة التبصرة للسيد حسن بن محمد باقر الموسوى القزوينى العائرى المشهور بالحاج آغامير تلميذ شيخنا المولى محمد كاظم الخراسانى مؤلف المتن واسم الشرح «اكمال الدين فى شرح تكملة تبصرة المتعلمين» .
٢- لم اجد رواية بهذه العبارة وعن هذا الراوى عن ابي عبد الله عليه السلام فمأذكر فى الوسائل - الباب ٣٤ من ابواب الجنابة - حديث ٣ رواه عن الرضا عليه

وجه الاستدلال به انه لولا ظهوره في الاستحباب فلا اقل من عدم ظهوره في الايجاب، لعدم وضع الجملة الخبرية له وكثرة استعمالها في الاستحباب ايضاً فيكون دليلاً عليه ولو بضميمة التسامح في ادلة السنن، انتهى كلامه رفع مقامه فتأمل .

«في ان الاصل في مورد الشك هل التوصيلية او التعبدية»

«المبحث الخامس: ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصلياً فيجزى اتيانه مطلقاً، ولو بدون قصد القربة،» او يقتضى التعبدية فلا يجزى اتيانه بغير قصد القربة، او لا يقتضى شيئاً منها، «فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصيلته الى الاصل العملي؟» «لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:»

«تعريف التعبدى والتوصلى»

«احدها: الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده» كما في غسل الثياب الغير المتوقع حصول طهارتها على نية التقرب وهذا «بخلاف التعبدى فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقرباً به منه تعالى» كما انه لا بد فيما يتقرب

→

السلام «وعنه عن احمد بن محمد يعنى ابن ابي نصر قال: سالت ابا الحسن الرضا (ع) عن غسل الجنابة، فقال: تفسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبولان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء... وفي رجال النجاشى ص: ٥٤ «احمد بن محمد عمرو بن ابي نصر ... المعروف بالبنظلى كوفى لقي الرضا وابعفر عليهما السلام ... وفي القهرست ص: ٣٦ احمد بن محمد بن ابي نصر ... المعروف بالبنظلى كوفى ثقة لقي الرضا عليه السلام .

به من صلاحية التقرب به الى الله تعالى، فلو كان ثمة مانع من التقرب به الى الله من حيث العامل او من حيث العمل، لم يكديجدى نية التقرب بذلك العمل، فمن ثم بطلت عبادة الكافر وان اشتملت عليه نية التقرب، لان الكفر فى العامل مانع عن صلاحية التقرب بعمله كما ان الجاهل بالحكم المقصر فى السؤال اذا صلى فى الدار المغنصوبة، كانت صلوته باطلة وان اشتملت على نية التقرب لقصورها عن صلاحية التقرب بمانع الغصبية .

«فى معنى القربة»

ثانيها: ان العبادة على ضربين، اذ هي تارة يفتقر عباديتها الى قصد التقرب الى الله بداعى امره اورجاء مشوبته، اوللفرار من عقوبته، او كونه اهلا للعبادة، واخرى لا تفتقر الى ذلك بل تكون هي بنفسها عبادة بواسطة كونها نحواً من الخضوع والتذلل للمولى، كالسجود والتعفير بالوجه والخدين، ولا يختص هذا النحو من العبادة بما يكون محبوباً للمولى، بل قد يكون مبغوضاً له كما فى التكتف فى الصلوة فان المبعوضية فى مثله غير قاذحة فى عباديته، وان كانت قاذحة فى مقربيته، لاستحالة التقرب بعبادة مبغوضة للمولى، وان كان العمل بذاته مقتضياً للتقرب الا انه لا اثر للمقتضى مع وجود المانع كما لا يخفى .

ثم ان المعتبر فى العبادة لما كان هو القربة، وكانت تتحقق بقصد الامتثال كما تتحقق برجاء المثوبة والفرار من العقوبة، فربما يتخيل من ذلك ان قصد الامتثال هو بعينه القربة المعتبرة فى العبادة كما هو ظاهر كلام الماتن قده .

والذى يقرب فى النظر ان القربة معنى متولد من قصد الامتثال وليست هى عينه بل هى متسببة عنه اذ لو كانت القربة بمعنى قصد الامتثال فلم لا يجتزى بعبادة الجاهل المقصر اذا اتى بالعبادة قاصداً بها الامتثال والموافقة للامر، وكذا ما ذكره فى بطلان عبادة الكافر من تعليلمهم البطلان بعدم صلاحية عمله للمقربة فان ظاهره انحصار سبب المنع عن انعقاد العمل صحيحاً بعدم صلوحه للمقريه بسبب الكفر، لالفقد شرطية الايمان .

وربما يرشد الى ذلك ماروى ان العامل لاثواب فى عمله، مالم يعرف ولاية ولى الله وتكون اعماله بدلالة ولى الله (١) فان التعبير بلسان لاثواب فى عمله يشعر بقصور العمل بالنسبة الى مرحلة القبول والمقريه، لامن حيث فقده شرطية الايمان، فهذا واشباهه شاهد على ضعف القول بأن القربة المعتبرة فى العبادة «بمعنى الامتثال والاتيان بالواجب بداعى امره.»

«فى اعتبار قصد القربة فى المأمور به»

ثالثها : هل يمكن اعتبارها بكل من المعنيين فى المأمور به شرعاً اولا يمكن؟ قولان اقويهما الاول لامكان تصور الشئ متعلقاً للامر، ثم يؤمر به ويبعث اليه مشروطاً باتيانه مع التقرب سواء كان

١- الوسائل: ج ١ ابواب مقدمة العبادات باب: ٢٩- حديث ٢... عن زرارة عن ابي جعفر «ع» فى حديث قال: ذروة الامر وسنامه ومفتاحه وباب الاشياء ورضا الرحمان، الطاعة للامام بعد معرفته، اما لوان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولى الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه، ما كان له على الله حق فى ثوابه ولا كان من اهل الايمان .

التقرب بالمعنى الناشئ عن اتيان العمل بداعى الامر، كما اخترناه او كان هو نفس اتيان العمل بداعى امره .
 ان قلت : لامجال لاعتبار القرية فى متعلق الامر، لاستلزامه الدور المحال وذلك لان القرية بمعنى الامتثال بداعى الامر موقوفة على تحقق الامر سابقاً، اذ لو لم يكن امر يستحيل اتيان العمل بداعى امره، ولا ريب ان الامر موقوف على القرية ايضاً لفرض اعتبارها فى متعلقه فجاء الدور، وهو جاء ايضاً فى القرية بالمعنى الناشئ عن دعوة الامر، اذ فرض انحصار سببها فى دعوة الامر .

قلت: القرية انما تتوقف على صدور الامر خارجاً، لاتصوراً لاستحالة التقرب بالعمل مالم يكن مأموراً به فعلاً، واما الامر بالعمل القريبى فهو انما يتوقف على تصور الامر الداعى الى العمل، فاختلف طرفا التوقف وبطل الدور .

وربما يستشكل فيه من وجه اخر اشار اليه فى الكفاية وهو انه «لايكاد يمكن الاتيان بها بداعى امرها لعدم الامر بها فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعى الامر ولايكاد يدعو الامر الا الى ما تعلق به لالى غيره» وبيبان اخر ان دعوة الامر الخارجى موقوفة على تعلقه بالعمل نفسه والمفروض انه تعلق بالعمل منضمماً الى القرية فكان العمل بنفسه خالياً عن امر فكيف يوتى به بداعى امره؟ ويمكن الجواب عنه بما افاده فى الكفاية بصورة الاعتراض قائلاً: «ان قلت: نعم ولكن نفس الصلوة ايضاً صارت مأموراً بها بالامر بها مقيدة انتهى»

وقد يورد بما اورده الماتن فى صورة الجواب قائلاً: «ان ذات المقيد لاتكون مأموراً بها فان الجزء التحليلى العقلى لا يتصف

بالوجوب اصلاً، فإنه ليس الا وجوداً واحداً واجباً بالوجوب النفسى كما ربما يأتى فى باب المقدمة انتهى.»
وحاصله ان المقيد هنا بلحاظ نفسه لا يعد الاجزاء تحليلياً لاخارجياً، وما يقع فى حيز الامر هى الاجزاء الخارجية التى يكون لكل جزء منها وجود منحاز بعضها عن بعض وليست الاجزاء التحليلية كذلك .

هذا ولا يخفى ما فيه اذ التفرقة بين الاجزاء التحليلية والخارجية بما ذكره غير ظاهر الوجه، كيف والكليات الطبيعية بأسرها متعلقة للاوامر مع انها متحدة مع التشخيصات فى عالم الخارج .

مضافاً الى امكان قيام المصلحة بشىء بسيط ذى حيثيتن ويكون لكل منهما دخالة فى حصول المصلحة، كما جاز قيام المصلحة بالمركب الخارجى ويكون لكل واحد من اجزائها الخارجية دخالة فى مصلحة المجموع واذا امكن قيام المصلحة بالمجموع، استتبع ذلك تعلق الارادة بالمجموع على وجه يكون جزء وحيثية منها واقعاً فى حيز الارادة، ويتعلق بكل منها حصة من تلك الارادة المسماة بالارادة الضمنية، فما المانع من قصد الامتثال بدعوة هذا المقدار من الامر الضمنى المتعلق بالعمل المقيد بالقربة بناء على الشرطية، او المركب معها بناء على الجزئية ؟

فأن قلت : دعوة الامر الضمنى لا تكون الا بعد حصوله وهو لا يحصل الا بعد تمامية الاجزاء، اذ مع عدم لحوق بقية الاجزاء لم يكن فى البين امر حينئذ، لفرض انتفاء الامر الاسقلالى بهذا الجزء، والامر الضمنى تبع تحقق الامر المنبسط على تمام الاجزاء، فيفتقر تحققه وحصوله على لحوق بقية الاجزاء، والمفروض ان الجزء الاخر لا يتحقق الا بعد حصول الامر الضمنى للعمل، اذ المفروض ان لاجزاء

اخر الاالتقرب وهو يفتقر الى اتيان العمل بداعى امره فجاء الدور فى مرحلة الامتثال، وهذا غيرالدور السابق اذ الاول يتعلق بمقام صدور الامر من المولى ، وهذا يتعلق بمقام الامتثال.

قلت: لانسلم توقف داعوية الامر بالجزء على لحوق بقية الاجزاء، بل انما يتوقف على العلم بأنطباق الواجب على المأتى به فى مقام الامتثال، وهذا يستلزم العلم بلحوق بقية الاجزاء ولايتوقف على لحوق بقية الاجزاء، فاذا كان يعلم بأنه يأتى بالقربه فله الاتيان حينئذ بالعمل بداعى امره الضمنى الحاصل من تعلق الامر الاستقلالى بالعمل المتقرب به ولامحذور فيه اصلا.

وان قلت : فى تقريب الدور، هكذا الامر الضمنى المتعلق بالعمل موقوف على الجزم بلحوق الجزء الاخر الذى هو القربة، والجزم بلحوق الجزء الاخر لايتحقق الامع الامر الضمنى المتعلق بالعمل ، فيتوقف الامر الضمنى على نفسه .

قلت : الامر الضمنى المتعلق بالعمل لايتوقف على خصوص الجزم بلحوق الجزء الاخر، بل على الجامع بين هذا والجزم بوفاء العمل على المصلحة، اذا اتى به يداعى امره.

فان قلت : وفائه بالمصلحة لا يكون الامع لحوق الجزء الاخر ، وحينئذ فيكون العلم بوفائه بالمصلحة بعينه العلم بلحوق الجزء الاخر لاتغاير بينهما وحينئذ فيعود الدور.

قلت : هما متغايران قطعاً ضرورة ان العلم بأحد المتلازمين غير العلم بالآخر، ومجرد تلازمهما الخارجى غير قاض بالاتحاد كما لا يخفى . فلوسلم توقف الامر الضمنى على خصوص الجزم بلحوق الجزء الاخر منمعنا التوقف من الجانبين، اذ الجزم بلحوق الجزء الاخر لايتوقف على تحقق الامر الضمنى بل يستلزمه، وفرق بين بين

الاستلزام والتوقف

لا يقال : محذور الدور من تقدم الشيء على نفسه متحقق هنا وان لم يكن دوراً اصطلاحياً، وذلك لانه اذا كان الامر الاستقلالي قد تعلق بشيء ينحل بالتعمل العقلي على جزئين، عمل وداعى الامر فهناك امران ضمانيان تعلقا بكل واحد من هذين الجزئين التحليليين، ومن البديهي ان هذين الامرين الضمنيين فى رتبة واحدة ليس لاحدهما تقدم على الاخر، لكونهما معلولى علة واحدة التى هى الامر الاستقلالي، واذا كان هذان الامران الضمنيان فى رتبة واحدة، فما يتقدم على احدهما لا بد وان يكون متقدماً على الاخر، وحيث ان داعى الامر المقرون بالعمل جعل متعلقاً لواحد من هذين الامرين الضمنيين وموضوعاً له، فلا بد وان يكون له جهة تقدم طبعى على امره الضمنى المتعلق به، لتقدم الموضوع على حكمه طبعاً واذا كان متقدماً على امره الضمنى لزم من تلك تقدمه على الامر الضمنى الاخر الذى فرض تعلقه بالعمل نفسه، لتشارك الامرين فى الرتبة فكان الامر الضمنى المتعلق بالعمل متأخراً عن داعى الامر، والمفروض ان الامر المتعلق بالعمل سبب لان يوتى بالعمل بداعيه، ضرورة استحالة وقوع العمل بداعى الامر ما لم يكن ثمة امر متعلق بالعمل، وحينئذ يجىء المحذور المشار اليه فى السابق، من تقدم الشيء على نفسه، لان داعى الامر الذى هو التقرب مقدم على امره الضمنى المتعلق به قطعاً، ومقتضى اتحاد الرتبة بين الامرين هو تقدمه على الامر الضمنى الاخر المتعلق بالعمل، واذا كان داعى الامر متقدماً على الضمنى المتعلق بالعمل، كان مقدماً على داعى الامر الذى سمعت انه مسبب عن الامر المتعلق بالعمل، فلزم من ذلك تقدم داعى الامر على نفسه، وهو محال نشأ ذلك من اعتبار القرية فى المامور به و

صيروتها متعلقاً للامر فيكون اعتبارها فى المأموره محالا ايضاً .
 لانه يقال : هذا انما يتجه اذالم يكن فرق وتفاير بين الداعوية
 فى الجانبين، والفرق بينهما اوضح من ان يخفى على المتأمل البصير،
 لوضوح ان تأخر دعوة الامر المتعلق بالعمل انما هو فى مقام الامثال
 والوجود الخارجى، اذ الامر مالم يكن له وجود فى الخارج لايتفرع
 عليه الداعوية ولا يكون داعياً لاتيان العمل وهذا بخلاف الداعوية
 الواقعة متعلقاً للامر المضمنى الاخر فانها متقدمة على الامر بحسب
 التصور فان الامر مالم يتصور الموضوع والمتعلق لايتمكن من
 الامر به، فصار داعى الامر بحسب التصور مقدماً على داعى الامر
 بحسب الخارج، ولا بأس به بعد اختلاف المحل خارجاً وذهناً .
 فان قلت: اى فائدة فى الامر المتعلق بداعى الامر اذا لم يكن
 داعياً الى متعلقه ؟

قلت: فائدة اعلامك بأن الامر المتعلق بالعمل هو امر ضمنى
 لاستقلالى حتى يكون اذا اتيت بالعمل تأتى به بداعى الامر الضمنى
 لا الاستقلالى .

ان قلت: ان كان هذا غرض المولى فى امره، لزم منه منافاة
 الغرض، لان مثل هذا الامر اذالوحظ بكلما حيثيته لم يكن مستتبعاً
 للمقوبة اذ هو من حيث تعلقه بالعمل توصلى لم يعتبر فيه القربة،
 ومن حيث تعلقه بالقربة ارشادى قصد به الاعلام والتنبيه، على ان
 اللازم فى مقام الامثال قصد امثال الامر الضمنى بالعمل دون
 الاستقلالى .

قلت: لانسلم الارشادية فيما يتعلق بالقربة فان مجرد كون
 الغرض الاعلام والتنبيه على اعتبار ملاحظة الضمنية فى مقام
 الامثال، لايستلزم الارشادية التى هى على خلاف ظاهر الامر

الصادر من المولى الواجب الاطاعة، لا يمكن ان يكون ذلك الاعلام داعياً لصدور امر المولى وهو يستتبع العقوبة على مخالفته اذا تعلق بالعبادى .

وان قلت: : الامر الضمنى المتعلق بالقربة بمعنى داعى الامر كيف يصلح ان يكون داعياً الى متعلقه، اذا الامر حينئذ يكون داعياً على داعى الامر ولا معنى له .

قلت : قد تقرر فى غير هذا الموضع ان داعى الداعى معنى متعلق وهو واقع فى الخارج فان رجاء المثوبة والفرار من العقوبة يدعوان الى اتيان العمل بداعى امره فقد وقع داعى الامر مسبباً عنهما فكانا داعيين على حصول داعى الامر، وهنا ايضاً يكون الامر الضمنى المتعلق بداعى الامر داعياً الى ان يؤتى بالعمل بداعى امره المتعلق به ضمناً

ان قلت : الامر الضمنى المتعلق بذات العمل كاف فى دعوته الى العمل، فلاحاجة معه الى التوصل الى اتيانه بداعى امره، الى توجه امراخر ضمنى الى داعى الامر .

قلت : غير خفى ان الامر المتعلق بالعمل اذا لم يقترن بامراخر متعلق بداعى الامر، فلربما كان ذلك منافياً لفرض الامر، اذ ربما يؤتى بالعمل بلا داعى الامر بل بداع نفسانى، فيكون كسائر التوصليات الواقعة فى حيز الامر، فانه يجتزى بها اذا وقعت غير مقرونة بالقربة وداعى الامر، وحينئذ فلانماص للمولى بعد محافظته على غرضه من تعليق امره بالعمل القربى المنحل امرين ضمنيين .

ان قلت : اتيان العمل بداعى الامر عبارة اخرى عن ارادته للعمل بدعوة الامر، ولاشك ان الارادة غير اختيارية والا لا فتقرت الى ارادة اخرى، وهكذا حتى يتسلسل وهو محال، واذا كانت الارادة

غير اختيارية، امتنع تعلق الامر بها، لان الامر انما يتعلق بالامور الاختيارية لاغيرها .

قلت: لانسلم عدم اختيارية الارادة، ضرورة انه يمكن ان تنبعث عن مقدمات اختيارية بأن يتصور العاقبة والفائدة المترتبة على ذلك العمل الذى لم يكن متعلق ارادته، فاذا راي فيه فائدة حسنة اراده واتى به، واذا راي فيه مفسدة او مضرة اجتنبه وتحرز منه .

فان قلت: ان المصلحة اذا كانت قائمة بالعمل بشرط صدوره عن داعى الامر، فلا بد للمولى ان يلحظ العمل اولا بما هو معلول للامر حتى يكون تحقق العمل فى عالم الخارج منبعثاً عن ذلك الامر الذى يريد ابرازه، فهو بهذا النظر وهذا اللحاظ ينظر الى العمل معلولا للامر ومتأخراً طبعاً عن الامر، واذا كان ملحوظاً بهذا النحو يستحيل تعلق هذا الامر الملحوظ بمثل هذا العمل، لاستدعاء الامر بالشىء تقدم ذلك الشىء على حكمه الذى هو الامر، فلزم ان يكون شىء واحد متقدماً على غيره فى رتبته ومتأخراً عنه كذلك وهو محال بلاشكال، فلا بد من تعدد الامر من جانب المولى ليكون احدهما موضوعاً للآخر فيأمر بالعمل اولاً ساذجاً من قيد القربة، ثم يأمر ثانياً بآتيان ذاك العمل بداعى الامر الاول، فلا محيص من الالتزام بأمرين فى مقام الانشاء والبعث نحو العمل بداعى الامر .

قلت: نعم لا يمكن اندراج الامر الملحوظ داعياً على العمل فى الامر المتعلق بالعمل، لما ذكرت من اختلاف الرتبة، الا انه يجوز الاقتناع بأمر واحد فى مقام البعث والداعوية باعتبار تنقيح المناط للجزم بعدم مدخلية شخص الامر الاخر فى حصول الغرض والمصلحة الباعثة على ذلك الامر، وانما يحتاج الى امر اخر من حيث قصور البيان عن اداء المقصود بما يشمل هذا الامر المتعلق بالعمل المقرون

بداعى الامر، فاذا كان مناط الامر الاخر متحققاً في هذا الامر الصادر،
جاز للحكيم الاكتفاء به في مقام الداعوية اتكالا على المناط الجارى
فيه عقلا .

وبمثل هذا يتفصى عن شبهة امتناع دليل شمول التصديق لخبر
الواسطة فراجع محله .

فتلخص مما ذكرناه انه يمكن اعتباره التقرب في متعلق الامر
ويترتب على ذلك جواز التمسك بالاطلاق اللفظي لنفى اعتباره
شرطاً او شرطاً، كما يجوز التمسك باطلاق المقامى لنفى اعتباره
ايضاً .

هذا كله اذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد واما اذا كان
بأمرين تعلق احدهما بذات الفعل واثنيهما بآتيانه بداعى امره،
فما ينبى الجزم بصحته اذ لامحذور فيه اصلاً كما لا يخفى .

ان قلت: موافقة الامر الاول ان لم يفتقر الى نية التقرب خرج
المأمور به عن كونه عبادياً وهو خلاف المفروض، وان افتقر اليها
لغى الامر الثانى لقضاء العقل بلزوم مراعاة الفرض واستيفائه و هو
لا يكون الا بأقتران العمل بنية التقرب .

قلت: هذا انما يتجه لو علم عبادية المأمور به، واما اذا لم يعلم
ذلك وخلينا ونفس الامر الاول، اشكل الحال فى الحكم بعبادية
المأمور به، سيما واطلاق المقام قاض بالتوصلية بل واطلاق اللفظ
ايضاً كما هو المختار عندنا خلافاً للماتن، ولا اقل من الرجوع الى
البرائه العقلية النافية لاعتبار امر زائد على ما هو الواقع فى حين
الامر، فلانما يصح حينئذ للمولى الحكيم اذا كان من قصده مطلوبة
الفعل بداعى التقرب، من التوسل الى اعلام العبد بذلك اتماماً للحجة
عليه وسد الباب الاعتذار له فيأمره ثانياً بأن يأتى بالعمل بداعى الامر

. الاول .

«فى جريان اصالة الاطلاق عند الشك فى اعتبار القربة»

وبالجملة لابس بأعتبار القربة فى المأموره مطلقاً سواء كان اداؤه بالامر الواحد او الامرين، وحينئذ اذا شك فى اعتبار القربة فى المطلوب وعدمه كان المرجع عندنا اصالة الاطلاق، سواء بنى على ان اصالة الاطلاق اصلاً وجودياً او عدمياً مرجعه الى اصالة عدم التقييد كما بنى عليه شيخنا الانصارى قده (١) واما بناء على مختار الماتن الذهاب الى استحالة التقييد وامتناع اعتبار داعى الامر فى المأموره، فلا يجوز الركون الى اصالة الاطلاق الا اذا اعتبرت اصلاً وجودياً متبعاً فى مقام الشك والدوران بين الاطلاق وعدمه كما هو الحق. واما بناء على ما اختاره شيخنا الانصارى، من رجوع ذلك الى اصالة عدم التقييد لم يجز التمسك باصالة الاطلاق لظهور ان مثل هذا الاصل لا يتأتى بناء على ذلك الا حيث يمكن التقييد وهو خلاف المفروض

ولكنك قد عرفت ان التحقيق اعتباره اصلاً وجودياً لاعدمياً، فصح لنا التمسك باطلاق المادة، على التوصليه ضرورة ان التبعديه تقتضى ضيقاً فى دائرة العمل المأموره، لانحصار دخالته فى الغرض بوجه لا يشمل صورة فقد قيده لاعلى انه مقيد، بل انه حصه خاصة تساوى التقييد وذلك مناف لظاهر الاطلاق الواجب اتباعه بدليل بناء العقلاء .

١- الظاهر ان المراد من كون اصالة الاطلاق اصلاً عدمياً، هو مقال شيخنا العلامة فى الرسائل «من ان مال اصالة الحقيقة والعموم والاطلاق الى اصاله عدم القرينة، راجع الرسائل ص : ٣٤ .

«في جريان البرائة عندالشك في اعتبار القرابة»

هذا كله الكلام فيما يتعلق بالدليل الاجتهادى، واما من حيث الدليل الفقاهتى والاصل العملى، فهل يرجع فيه الى اصالة الاشتغال او البرائة؟ فيه خلاف ينشأ من الخلاف المذكور فى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين، فان الاصحاب فى تلك المسئلة على قولين، قول بالاشتغال وقول بالبرائة فمن قال فيها بالاشتغال قال به فى المقام، ومن قال فيها بالبرائة قال بها هنا ايضاً .

وتفصيل ذلك ان اعتبار القرابة لماكان امراً وراء التكليف بنفس العمل، كان التكليف بالعمل نفسه امراً يقينياً لاشك ولاشبهة فيه، وانما الشك فى اعتبار القرابة زائداً على ذات العمل، فيدور الامر حينئذ بين الاقل والاكثر، ويندرج فى تلك المسئلة، فمن ذهب فيها الى الاشتغال استند الى العمل الاجمالى الدائر طرفاه بين الاقل والاكثر، فيلزم مراعاته باتيان الاكثر ومن ذهب فيها الى البرائة نظر الى انحلال العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى بالاقل، والشك البدوى فى الاكثر، وبنى فى المشكوك على البرائة .

والحاصل ان مرجع الخلاف فى المقام الى المسئلة المعروفة فى الشك بين الاقل والاكثر الاتباطيين وانها من قبيل الشك فى التكليف او المكلف به .

ان قلت: فرق بين المقام ومسئلة الاقل والاكثر الارتباطيين اذ لامجال ههنا الا لاصالة الاشتغال ولو قيل باصالة البرائة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وذلك لان الشك ههنا

فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية.»

قلت: يرد عليه اولاً ان هذا الوجه من التقريب ان تم لم يكن له اختصاص بالمقام، بل كان جارياً فى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ايضاً، وذلك لان الاقل بعدان كان معلوم الوجود وكان اليقين بالخروج عن عهدة التكليف به منحصراً فى اتيان الاكثر، وجب فيه الاحتياط بأتيان الاكثر والى هذا الوجه استند صاحب الفصول قده فى الحكم بالاشتغال فى تلك المسئلة. (١)

وبالجملة لا يجتمع الركون الى هذا الوجه هنا فى القول بالاشتغال مع القول بالبراءة ثمة بالتفصيل بين المفامين غير سديد .
نعم يمكن التفصيل بينهما لو كان مستند الاشتغال ثمة هو العلم الاجمالى المردد طرفاه بين الاقل والاكثر، اذ يمكن دعوى الانحلال فيه الى معلوم تفصيلى بالتكليف بالاقل، وشك بدوى فى التكليف بالاكثر، فيرجع فيه الى البراءة وهذا الانحلال لا يتأتى هنا، للعلم بانتفاء التكليف عن الاكثر بناء على استحالة اعتبار القرية فى المأمور به، فلامجال فيها الا الاشتغال بملاحظة احتمال اعتبارها فى طريق الامتثال الذى يحكم العقل فيه بلزوم مراعاته بتحصيل اليقين بالفراغ عنه بمراعاة احتمال التكليف بالاكثر، الا ان هذا فى الحقيقة راجع الى الوجه الاول الذى قد عرفت اقتضائه الاشتغال فى المقامين،

لظهور ان العقل لا يحكم بتحصيل اليقين بالفراغ عن التكليف الذى يحتمل اشتغال الذمة به، بل عن التكليف المعلوم، والمفروض انه لا تكليف معلوم عندنا الا التكليف المتعلق بالاقل وهو جار فى المقامين فالتفرقة بينهما غير مستقيمة .

وثانياً ان الشك فى الاطاعة تارة ينشأ من الشك فى اتصاف الشئ بالواجبية، واخرى من الشك فى اتيان المعلوم اتصافه بالوجوب، وهم العقل فى مسألة قاعدة الاشتغال ليس الا تحصيل المشكوك على النحو الثانى دون الاول، ومسئلة الاقل والاكثر فى مقامنا هذا وفيما يأتى ليس الامن قبيل الاول الذى لا تجرى فيه قاعدة الاشتغال، فانه اذا اقتصر على الاقل كان شاكاً فى اتيانه بالواجب، الا ان شكه ذلك ناش عن الشك فى اتصاف المأتى به بصفة الوجوب لاعن الشك فى وجود الواجب المعلوم، وما هذا شأنه لايجرى فيه قاعدة الاشتغال، وتتم الكلام يأتى انشاء الله تعالى فى محلها .

هذا كله فى الكلام فيما يتعلق بالبرائة العقلية، واما البرائة النقلية ففى جريانها وعدمه خلاف، منشأه الخلاف فى ان العلم الاجمالى هل هو علة تامة للتنجرا وهو مقتض؟ فبناء على الاول لايجوز الترخيص فيه على الخلاف لانه ترخيص فى المعصية، بخلافه على الثانى اذ لا مانع منه الا شبهة تعارض الاصلين وهى ساقطة فى صورة الشك الدائر طرفاه بين الاقل والاكثر، اذ لا معارض للاصل الجارى فى طرف الاكثر بجريانه فى طرف الاقل لان الاقل معلوم التكليف، فلايجرى الاصل فيه حتى يكون معارضاً للاصل الجارى فى طرف الاكثر .

ان قلت: كيف تجرى البرائة هنا وهى انما تنفى التكليف ولا تكليف بالاكثر حسب الفرض، لاستحالة البعث نحو القرية مولوياً لانه لغو يقبح صدوره عن الحكيم، اذ الكلام مبنى على احتمال اعتبار

القربة فى طريق الامتثال الذى يحكم العقل فيه بالاشتغال، واذا حكم العقل بالاشتغال لم يبق ثمة مجال لحكم الشرع به مولوياً، فلاتكليف محتملاً فى البين حتى ينفى ذلك بالبراءة .

قلت: ليس من شأن البرائة نقلها وعقلها الا رفع استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المحتمل وهنا كذلك اذ بلوغ التكليف الى مرتبة الفعلية المانعة عن مخالفته من ناحية تفويت القربة، غير معلوم، وانما هو محتمل مرفوع بالبراءة .

نعم لا يجوز تفويته بترك الاقل راسالانه معلوم التنجز والفعلية من هذا الوجه قطعاً. هذا بناء على القول بأمتناع تعلق الامر بالقربة بمعنى داعى الامر، واما بناء على التحقيق الذى قلناه من جواز تعلقه بهامولويا فلاشكال فى صحة جريان البرائة عن محتمل التكليف.

«الامر المطلق يحمل على النفسى والعينى والتعيينى»

«المبحث السادس: قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً عينياً يقينياً لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته، فاذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضى كونه مطلقاً، وجب هناك شىء اخر اولاً، اتى بشىء اخر اولاً، اتى به اخر اولاً كما هو واضح...» كوضوح الثمرة فيما بين كل واحد من الوجوه الثلاثة وبين ما يقابلها من الغيرية، والكفائية، والتخييرية، الا انه ربما يشكل الحال فيما لا يقبل التكرار كالدفن مثلاً لوشك فيه انه من قبيل الواجب الكفائى او العينى فأنه ربما يقال: لاثمرة فيما بينهما لظهور ان الدفن اذا تحقق سقط التكليف، ولا يبقى مجال للامتثال من غير فرق بين العينية والكفائية، فلو ورد

امر بالدفن وشك في انه عيني على جميع المكلفين او هو كفائي يسقط بقيام البعض، كان حال الاول كالثاني في سقوط التكليف فيه بقيام البعض لارتقاع موضوع التكليف، فلا يبقى مجال لامتناله على كلا الوجهين .

قلت: يمكن الفرق بينهما بأنه على العينية يجب الاقدام والتحرك نحو الامتنال في صورة احتمال قيام الغير بالدفن، لانه من قبيل الشك في القدرة على الامتنال، وهو ما يحكم العقل فيه بلزوم مراعاته مهما امكن حتى يتبين العجز عنه، وهذا بخلافه على الثاني لانه من قبيل الشك في التكليف اذ المفروض انه على الكفائية لتكليف عليه الا مشروطاً بعدم قيام الغير بالمأمور به، وهو شك في حصول الشرط المستلزم ذلك للشك في المشروط المنفي بالبراءة .

فظهر الفرق بين العينية والكفائية في هذا الصورة لكن ذلك انما يتجه حيث لا يكون في البين اصل موضوعي يقضى بعدم قيام الغير بالدفن والا فلا فرق بينهما .

«في الامر الواقع عقيب الحظر»

المبحث السابع: هل الامر الواقع عقيب الحظر او في مقام توهمه باق على ظهوره في الوجوب او هو ظاهر في الاباحة او هو مجمل غير ظاهر في شيء من المعنيين؟ فيه خلاف اقربهما الاخير عند شيخنا الاستاذ دام ظله، وصاحب الكفاية .

ولا يبعد ظهوره في المعنى الثاني بشهادة التبادر العرفي، وعلى القول بالاجمال يكون ذلك من باب اقتران الكلام بما يصلح للقرينية على ارادة خلاف الظاهر ولم يجز التمسك به. الا ان يقال: باعتبار

اصالة الحقيقة تعبدأ حتى فيما اذا احتف بالكلام مالا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول .
ثم اعلم ان النهى امان يكون تشريعياً او تحريمياً كماهما محتملان في حرمة عبادة الحائض، فان كان النهى تشريعياً ثم استخلفه الامر فلا مجال حينئذ للاباحة اصلا ضرورة لزوم الرجحان في العبادة .
نعم غاية الامر يلائم مع الاستحباب والوجوب .
واما لو كان النهى تحريمياً فهو يلائم مع جميع الاقوال مالم يكن النهى عن العبادة، ضرورة عدم معقولية الاباحة في العبادة، وتظهر الثمرة بين الاقوال في الفقه في موارد متعددة :
منها: ما يدل على الامر بالقراءة في الصلوة، ثم النهى عن القراءة في الجماعة، ثم الامر بها فيها لو لم تسمع المهمة. (١)
وموارد ظهور الثمرة كثيرة جداً فراجع وتأمل .

«في المرة والتكرار»

المبحث الثامن: هل الامر يدل على المرة، او التكرار او لا يدل على شيء منهما، بل لادلالة فيه الا على طلب الطبيعة؟ والمختار هو الاخير وفاقاً للماتن وجماعة من المحققين وقبل الخوض في تحقيق الحق في المسئلة ينبغي تمهيد مقدمات :
الاولى: هل المراد بالمرة او التكرار السدفة والدفعات، او

١- الوسائل ج: ٥ باب: ٣١ ابواب صلوة الجماعة حديث: ٢١٠ محمد بن علي بن الحسين باسناده عن العلي بن ابي عبد الله «ع» انه قال: اذا صليت خلف امام تأتم به، فلا تقراء خلفه سمعت قراته ام لم تسمع، الا ان تكون صلوة تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقراء. وباسناده عن عبيد بن زرارة عنه «ع» انه ان سمع المهمة فلا يقراء .

الفرد والافراد؟ احتمالان الا ان الظاهر من كلماتهم هو الاول .
 الثانية: ربما يتخيل اتحاد الخلاف هنا مع الخلاف المعروف في
 تعلق الاوامر بالطبائع او الافراد، بناء على تفسير المزة والتكرار
 بالفرد والافراد، ولكن ذلك خيال فاسد، اذ المقصود من الفرد والافراد
 على القول به في هذا المقام ليس الا صرف الوجود الواحد والوجودات
 المتعددة، في قبال القول الاخر المبني على تعلق الامر بالطبيعة،
 وهذا بخلاف البحث الا تي في مسألة تعلق الاوامر بالطبائع او الافراد
 اذ المنظور اليه هناك هو خصوصية الفرد والافراد .

وتظهر الثمرة فيمن قصد الامتثال بخصوصية الفرد فعلى المرة
 تكون الخصوصية خارجة عن المطلوب غير داخلة فيه فقصد الامتثال
 فيها تشريع محرم، بخلافه على القول بتعلق الامر بالفرد فان الخصوصية
 حينئذ تكون مطلوبة ولا يكون قصد الامتثال فيها من التشريع المحرم .
 الثالثة: هل التكرار عند القائل به يراد به على نحو الارتباط
 الذي يتوقف الامتثال فيه على الحاق بقية الافراد او الدفعات فلو
 اقتصر على فرد واحد او دفعة واحدة كان عاصياً محضاً غير ممثّل
 بالمرة، او يراد به على نحو الاستقلال الذي يعد مقتصر فيه على
 المرة مطيعاً فيما اتى به وعاصياً فيما لم يأت به؟ احتمالان واذا قد
 عرفت ما تلوناه عليك من المقدمات الثلث، فنقول: مما يدل على
 المختار التبادر العرفي المحكم في باب الالفاظ فانه اذا قال المولى
 لعبده اضرب لا ينسب منه المرة ولا التكرار ولا يستفاد منه الا طلب
 طبيعة الضرب، وماتراه من الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال فانما
 هو لحصول الامتثال بها في الامر بالطبيعة كما لا يخفى .

ويمكن الاستدلال للمختار ايضاً بما في الفصول: من انحلال
 صيغة الامر الى هيئة ومادة ولادلالة في الهيئة الاعلى للطلب واما

المادة لوكان فيها دلالة على مرة او تكرار لكان فى المصدر دلالة على احدهما، ولاريب ان الاتفاق واقع على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لايدل الاعلى الماهية على ما حكاها السكاكى، ولايرد عليه ما فى الكتاب من ان كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق، على ان مادة الصيغة لاتدل الاعلى الماهية، ضرورة ان المصدر ليس مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف وقد عرفت فى باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها، فعليه لا يمكن دعوى اعتبار المرة او التكرار فى مادتها كما لا يخفى انتهى. (١)

والوجه فى عدم وروده ان المقصود من الاستشهاد بالمصدر استكشاف حال المادة المأخوذة فى ضمن الصيغة، فأنه لو كانت المرة او التكرار من معانى المادة المشتركة فى جميع الصيغ لما تغلف ذلك فى المصدر، فان ما يكون معنى للقدر المشترك بين جميع الصيغ، لا يجوز تغلفه فى واحد منها، فلو تغلف فى بعضها كشف ذلك عن عدم كونه معنى لذلك القدر المشترك، فمن تغلف مثل هذه الدلالة فى المصدر يستدل على ان المرة والتكرار ليسا مدلولين، كما انهما ليسا مدلولين للصيغة، فلا وقع حينئذ لما ذكر من الايراد .

ان قلت: لاوجه لتخصيص مورد التغلف بالمصدر بل يشاركه الماضى والمضارع، فان ضرب ويضرب لادلالة فيهما على الاخبار بوقوع الضرب فيما مضى وفيما يأتى مرة واحدة، فلو كان المقصود من ذكر المصدر بيان مورد التغلف لما حسن الاختصار فى ذلك على خصوص المصدر .

قلت: ليس من المستبعد عن القائل بدلالة صيغة الامر على المرة الذهاب الى دلالتها عليها في الاخبار بوقوع الضرب كما يقتضيه استدلاله لمختاره في صيغة الامر حيث انه استدل للقول بالمرة بأن الصيغة لولم يكن دالة على المرة لما اجتزى بالمرة الواحدة في مقام الامتثال، فالاجتزاء بها دليل على دلالة صيغة الامر على المرة .
وبمثل هذا التقريب يجرى الكلام في صيغة الماضي والمضارع لصحة الاخبار عما مضى وما يأتى بوقوع الضرب وان كان الواقع من الضرب مرة واحدة فيكون ذلك دلالة على المرة الواحدة في مقام الاخبار، لكن لا تجرى مثل هذا الكلام في المصدر، لما سمعت من الاتفاق المعتمد بالفهم العرفي على تمحضه للدلالة على الحدث خاصة، فكان المصدر على هذا ظهر موارد التخلف واولى من غيره بأن يتخذ شاهد الخلوص المادة عن الجهة الزائدة عن دلالتها على الحدث، ويصح الاستدلال به على المختار من غير ان يرد عليه ايراد الكتاب .

نعم يتجه ذلك الايراد بناء على وحدة الوضع للمجموع المؤلف من الهيئة والمادة في المشتقات حتى يكون وضعها وضعاً عاماً مع وحدة الموضوع، ولعل ذلك الايراد الذي اورده الماتن قده مبني على ذلك القول كما هو مختار المصنف قده، الا ان التحقيق خلافه وقد عرفت في بحث المشتق بما لا مزيد عليه، ان للمشتق وضعين يتعلق احدهما بالهيئة والاخر بالمادة فاذا لم تجد للهيئة في نفسها دلالة الاعلى الطلب كما ان المادة لدلالة فيها الاعلى الحدث بشهادة التخلف في المصدر، كان ذلك برهاناً جزمياً على ان صيغة الامر متمحضة للدلالة على طلب الطبيعة، واذا كانت دالة على طلب الطبيعة فهل الاقتصار في مقام الامتثال على المرة اولا بد من التكرار؟ ظاهر القوم هو الاول و هو مبني على ان مدلول المطلق هو الحصاة الشائعة في افرادها على

سبيل التبادل كما هو مختار المشهور في بحث المطلق والمقيد فإنه بناء على ذلك يتجه الاجتزاء بالمرّة لانطباق الطبيعة المطلوبة حينئذ على اول الوجود، واما بناء على التحقيق الذي اختاره سلطان المحققين، من ان المطلق موضوع للماهية المهله التي تقبل الانطباق على القليل والكثير، فلا يكون فيها حينئذ دلالة على الاجتزاء بالمرّة كما كان ذلك بناء على مذهب المشهور، فيحتاج في الاجتزاء بها الى الاستعانة بمقدمات الحكمة، وهي كما تجرى في المتعلق الذي هو المادة، كذلك تجرى في الطلب الذي هو مدلول الهيئة، ومقتضى جريانها في كل منهما التعاكس، اذ هي ان جرت في المتعلق دلت على جواز الاقتصار بالمرّة، وان جرت في الطلب دلت على التكرار، اذ المرّة تحديد لدائرة الطلب يفتقر الى بيان من الحكيم ولا بيان .

وهذا بخلاف جريانها في المادة المتعلقة بها الطلب، اذ الماهية بما هي هي صالحة للانطباق على اول الوجود وصادقة عليه فيجتزى بالمرّة الواحدة في انطباق المطلوب عليها، فجاء التنافي من ملاحظة اقتضاء القرينة العقلية الجارية في جانبي الطلب والمطلوب .

فينقدح من ذلك الاشكال في كلامهم بأن القول بمطلوبية الطبيعة، يقتضى الاجتزاء بالمرّة، بل الاجمال الناشئ من قضية تعاكس مقدمات الحكمة الجارية في كل واحد من مدلولي الهيئة و المادة يقتضى بالتوقف بالنظر الى الدليل الاجتهادي لا الجزم بمراعاة اطلاق المادة، كما يقتضيه كلامهم هذا .

وربما يوجه كلامهم ذلك بأن مراعاة اطلاق المادة، اولى بالتقديم من جانب الهيئة، اذ المادة في المعنى موضوع للحكم الطلبي وهو مقدم على حكمه طبعاً، فيختص جريان المقدمات في الموضوع نفسه قبل الحكم .

وفيه ان الموضوع انما يقدم على حكمه في مرحلة الثبوت دون الاثبات خاصة وهما في هذه المرحلة على حد سواء نسبة مقدمات الحكمة اليهما على السوية، لافرق فيهما بالنسبة الى الحكم وموضوعه، بل قد يكون مراعاة الاطلاق في جانب الحكم اولى بالتقديم من حيث انه علة لحصول المطلوب في عالم الخارج فيكون الطلب على هذا مقدماً على متعلقه وموضوعه خارجاً، ومن ثم تراهم يعتبرون الاطلاق في النهي بالنسبة الى جانب الطلب دون المطلوب، فيحكمون من اجل ذلك بدلالته على الاستمرار والدوام فانه لولا اعتبار مقدمات الحكمة في جانب الطلب، لكان يكفي في سقوط النهي عصيانه بالمرّة الاولى ولا يلزمه العصيان لوخالف النهي مرة ثانية وثالثة وهكذا، والتالى باطل بالضرورة .

والاولى في بيان الفارق بين الامر والنهي ان يقال: ان ارتكاز الذهن لما كان على اباء هذه الشريعة عن التكليف الحرجي، وكان في تكرار الافعال والمداولة عليها حرج غالباً، بخلاف التروك صار ذلك مانعاً عن مراعاة التقديم في جانب الطلب الالزامي بالفعل دون الترك، وهذا هو السرفى الفرق بين الامر والنهي، وان شئت قلت مقتضى الترتيب الطبيعي، ان يقدم الاطلاق الملحوظ بالنسبة الى جانب الطلب على الاطلاق الملحوظ مالم يمنع عن تقديمه، مانع وقد حصل المانع في جانب الامر بالحرج في التزام المداومة على تكرار الفعل فتأمل .

«في ثمرة المسئلة»

بقى الكلام: في ثمرة المسئلة وهي لا تكاد تخفى على المتأمل لوضوح الفرق بين القول بالطبيعة والتكرار في الاجتزاء بالمرة الواحدة على الاول دون الثاني، وبينه وبين القول بالمرة فيما لو اريد منها الفرد واتى بالافراد دفعة، فانه بناء على القول بالطبيعة يقع الافراد بأسرها امثالاً واحداً لانطباق الطبيعة على الجميع دفعة واحدة وهذا بخلافه على القول بالمرة فان الامتثال انما يتحقق بواحد من تلك الافراد واما لو اريد من المرة الدفعة، فربما يشكل الفرق بين القول بالطبيعة والمرة في مقام الامتثال، وقد تظهر الثمرة بينهما على القول بجواز الامتثال عقيب الامتثال في الدفعة الثانية، فان الامتثال يتكرر على القول بالطبيعة دون القول بالمرة .

ثم انه ربما تزيل هذه المسئلة بمسئلة اخرى اختلف فيها كلمات القوم وهي مسئلة تعليق الامر بالشرط فهل يستفاد منه التكرار عند تكرار الشرط او لا يستفاد؟ والاولى الحاق هذه المسئلة بالمفاهيم الشرطية لان القول بالتكرار فيها انما هو ناش عن استفادة تعليق الجزء بالشرط بنحو الطبيعة السارية، لامن حيث نفس الامر كما ان القول بعدمه ناش عن استفادة التعليق بحدوث الشرط وحصوله اول مرة .

«في الفور والتراخي»

«المبحث التاسع الحق انه لادلالة للصيغة لاعلى الفور ولاعلى التراخي، نعم قضية اطلاقها جواز التراخي والدليل عليه تبادر طلب ايجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بد في التقييد من دلالة اخرى.»

بل ربما تكون مقدمات الحكمة هنا ولي بالدلالة على الاطلاق من المسئلة السابقة، لما عرفت انفاً من وجود المانع المزاحم للاطلاق في جانب المادة، بجريان المقدمات في جانب الطلب ايضاً، وانما رفعنا اليد عنها في جانب الطلب بواسطة ارتكازية الذهن من مانعية العسر و الحرج عن توجه التكليف الالزامي نحو الافعال، فكان ذلك مانعاً عن فهم الاطلاق في جانب الطلب، ومثل هذا لا ينافي في المقام، لعدم اقتضاء مقدمات الحكمة هنا جريانها في جانب الطلب، فلما مقتضى من طرف الطلب للدلالة على الفورية ولاعلى التراخي، فيبقى اطلاق المادة بحاله من اقتضائه التوسعة في مقام الامتثال فوراً او تراخياً، وهذا هو عمدة الوجه في القول المختار من ان الصيغة بنفسها لا تدل على فور ولا تراخ .

وقد يستدل للمختار بوجه اخر لا يخلو عن ضعف وحاصله ان الامر لودل على الفورية، لكان فيه دلالة على الزمان الحالي وقد تقرر في باب المشتق تجرد الصيغ المشتقة عن الدلالة على الزمان .

ويضعفه ان الفورية عبارة اخرى عن المسارعة والتعجيل وهو غير الزمان الحالي بحسب الوجود وفرق بين كون ذلك معنى للفورية وبين كونه ملازماً لها .

«فيما استدل به للفورية»

وقد يستدل للفورية بوجهين : احدهما بالدليل العقلي وهو
يبتنى على انكار الواجب المعلق بما بين وجهه في مقدمة الواجب .
وحاصل ما ذكر في وجه انكاره ان الطلب ناش عن الارادة الفعلية
الباعثة لتحريك العضلات نحو المراد والمطلوب، وتلك الارادة في
التكوينيات لا تفتقر الى توسيط ارادة الغير في حصول المراد، بل
المريد بنفسه يتكفل القيام بتحصيله من غير توسيط واستعانة
بارادة الغير وفي الارادة التشريعية تفتقر الى الاستعانة بارادة
الغير وتصير ارادة الغير كالالة في تحقق المراد، واذا كانت الارادة
فعلية فلا بد وان يكون كل ما يترتب عليها فعلياً بفعلية تلك الارادة،
فلا بد حينئذ من استتباع الطلب في عالم تحققه لتحقيق المطلوب ولا يكاد
يتخلف عنه ولازم ذلك الفورية وسيأتي ما فيه في محله انشاء الله
تعالى .

ثانيها: بالدليل النقلى وهو ايتا المسارعة والاستباق (١)
بتقريب ان الامر بظاهره يدل على الوجوب ومقتضى ذلك حينئذ
وجوب المسارعة الى الخيرات واسباب المغفرة .
وتوهم ان المسارعة الى مثل ذلك مما يحكم بحسنه العقل ولا يبقى
مجال المولوية في الامر، فلا بد حينئذ من حمله على الارشاد وهو

١- العمران : ١٣٣ وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين. وآية الاستباق في السورة البقرة : ١٤٨ ولكل وجهة هو موليها
فاستبقوا الخيرات اين ماتكونوا يات بكم الله جميعاً ان الله على كل شى وقدير.

يوجب سقوط الاستدلال بالاييتين .

مدفوع بأن القدر الذى يحكم العقل فيه بالحسن ليس هو مفاد الامر، بل الامر دال على الحتم والالزام الذى يقصر العقل عن ادراكه، فلما منع حينئذ من اعمال جهة المولوية فيه .
والجواب عن هذا الوجه ان سوق الايتين مساق الترغيب دون الحتم والالزام، وكان مثل ذلك كالقرينة الحافة بالكلام المانعة عن ظهور الامر فى ارادة معنى الوجوب .

«حول الاجزاء»

«الفصل الثالث الايتان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء فى الجملة بلاشبهة، وقبل الخوض فى تفصيل المقام وبيان النقض والابرام ينبغى تقديم امور:»

«فى مقدمات المسئلة»

احدهما: هل المراد من وجهه فى العنوان بيان المأمور به نفسه بعنوانه الاولى، او بعنوانه الثانوى الذى يلحقه بسبب تعلق الامر به ويصير من اجله متصفاً بوصف المأمور به، وان المراد منه النهج الذى ينبغى ان يؤتى به يقصد التقرب فى العبادة؟ احتمالات استظهر الماتن منها الاخير لما يرد على الاحتمالين الاولين من الاشكال باستلزام اعتبار التقييد بالوجه توضيحياً وهو خلاف الظاهر، وتوضيحه ان على الاحتمال الاول يكون المراد من الوجه عين المأمور به، فكان التعبير بالمأمور به يغنى عن التقييد بهذا القيد، وهكذا على الاحتمال الثانى،

بل مقتضاه الاجزاء حتى مع خلو العمل عن التقرب بناء على عدم اعتبار القربة في المأمور به، وهو لا يتم في العبادات المفتقرة الى نية القربة .
 نعم بناء على ان المأمور به حصة من الطبيعة تكون توأمًا مع التقييد لا يرد الاشكال الاخير الذى ذكرناه من اقتضاء العنوان الاجزاء حتى مع تجرد العبادة عن نية القربة، لعدم انفكك المأمور به حينئذ عن الاقتران بالقرنية، فلم يبق عليه الاشكال اخذ القيد توضيحياً الذى هو خلاف ظاهر التقييد، فتعين الاحتمال الاخير الثالث .
 ولا يجوز ان يراد بهذا القيد الوجه المعبر عن بعض الاصحاب، فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره الا فى خصوص العبادات لامطلق الواجبات، لاوجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار فلا بد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه من الاحتمال الثالث كما لا يخفى .

ثانيها: ان المراد من الاقتضاء فى المقام على الظاهر هو الاقتضاء بنحو العلية والتأثير الراجع ذلك الى مرحلة الثبوت دون الاثبات .
 ثالثها: ان الاجزاء يراد به معناه اللغوى الذى هو الكفاية، ويكون اختلافها من حيث سقوط التعبد بالمأمور به ثانياً، او سقوط القضاء، اختلافاً فيما يكتفى عنه لاختلافاً فى معنى الاجزاء .

رابعها: ان الفرق بين هذه المسئلة، ومسئلة المرة والتكرار مما لا يكاد يخفى لما عرفت فى المقدمة الثانية من ان البحث هنا راجع الى مرحلة الثبوت دون الاثبات، وهذا بخلاف مسئلة المرة والتكرار فان البحث فيها راجع الى مرحلة الاثبات دون الثبوت، فكان البحث فى مسئلة المرة والتكرار ماله الى تنقيح الصغرى للبحث فى هذه المسئلة، فانه بحسب الترتيب الطبيعى يبحث اولاً فى حال الصيغة ومقدار ماتدل عليه من المرة والتكرار، فاذا تنقح مدلولها واستفيد منها مراد

المتكلم وانه اراد المرة او التكرار، اتجه البحث حينئذ في الاجزاء وعدمه، كما انه يظهر من ذلك الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة تبعية القضاء للاداء، اذ المبحوث عنه هنا في اعادة المأمور به بعد اتيانه اولا وهذا بخلافه في المسئلة الاخرى فان المبحوث عنه فيها هو اتيانه بعد فواته في وقته .

اذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام في موضعين :

«الاتيان بالمأمور به دليل على الاجزاء»

«الاول: ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري او الظاهري ايضا يجزى عن التعبد به ثانياً لاستقلال العقل بأنه لامجال مع موافقة الامر بأتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد به ثانياً» من غير فرق في ذلك بين ان يكون الاتيان بالمأمور به علته تامة لحصول الغرض او كان جزء العلة، اما على الاول فواضح لاستحالة بقاء الامر بعد امثاله وحصول الغرض. واما على الثاني فلان اقتصار الحكيم على البعث نحو هذا الجزء دليل على تكفله لضم بقية الاجزاء المتوقع عليها ترتب الغرض بل ربمانقول: بأن اتيان المأمور به لا ينفك عن ترتب الغرض الباعث الى الامر فلو امر المولى عبده بأتيان الماء ليشربه واتى به العبد يترتب عليه الغرض الداعي الى ذلك الامر، اذ الغرض من ذلك الامر ليس الاسد باب العدم من طرف الاتيان بالماء وقد حصل ذلك بالبديهة، وعدم حصول الشرب مستند الى انعدام بقية المقدمات التي لم يؤمر بها العبد، وان شئت قلت رفع العطش بشرب الماء ليس هو غرض مترتب

على الامر المتوجه الى العبد، وانما هو غرض الاغراض بل الذى هو غرض من امر العبد هو القدرة على تناول الماء وهذا حاصل بأمثال العبد .

نعم لو علم العبد ان ذلك الغرض الاصلى المسمى بغرض الاغراض بعد لم يحصل توجه اليه امر اخر بأتيان الماء وهكذا فكلما يمثّل ويأتى ويراق ذلك الماء، يلزمه العود عقلا حتى يعلم بحصول ذلك الغرض الاصلى الذى هو رفع العطش، بل لو شك فى حصول الغرض واحتمل عدم حصوله لزمه المعاودة فى الامتثال حتى يحصل له العلم بحصول الغرض المطلوب تحصيله بحكم العقل، ولعله الى هذا الوجه نظر عبد الجبار وصاحبه (١) فيما يحكى عنهما من ذهابهما الى عدم الاجزاء .

وربما يقوى كلامهما على القول بمقدمة الموصلة، ضرورة ان ماتى به مقدمة لحصول الغرض فاذا بنى على وجوب المقدمة الموصلة فلا يتحقق الامتثال الا بموافقة الامر المتعلق بالواجب ولا يحرز الواجب الا بعد احراز ترتب الغاية عليه، اذ مع احتمال عدم ترتب الغاية لا يتيقن بموافقة الامر المعلوم توجهه اليه، اذ من الجائز ان يكون الماتى به غير ما هو المترتب عليه الغاية المطلوبة، فيلزمه تكرار الامتثال حتى يتيقن معه حصول الغرض هذا .

ويمكن التفصى عنه بما مرّت الاشارة اليه انفاً من ان اقتصار

١- قال المحدث القمى قده: القاضى عبد الجبار المعتزلى ابن احمد بن عبد الجبار الهمدانى الاسدآبادى شيخ المعتزلة فى عصره... توفى سنة ٤١٥ راجع الكنى واللقاب ج ٣ ص : ٤٣ .

والظاهر ان صاحبه هو ابو هاشم الجبائى اسمه عبد السلام بن محمد من رؤساء المعتزلة كما فى الكنى واللقاب ج ٢ ص : ١٢٧ .

الحكيم على محض اتيان المأمور به من دون ضم شيء اخراليه ولا الزامه بالمعاودة في مقام الامتثال دليل على اقتناعه بمجرد ذلك المأتي به اولا بلا حاجة الى تكرار و امتثال عقيب امتثال، فيكون ذلك دليلا انياً على تكفله لبقية المقدمات التي يتوقف عليها حصول الفرض .

«الكلام في الاجزاء وعدمه بالفعل الاضطراري ثبوتاً»

«الموضع الثاني : ففيه مقامان المقام الاول» في الاجزاء بالفعل الاضطراري عن الاختياري اعادة اوقضاء وعدم الاجتزاء به كذلك .

ويقع الكلام في ذلك اولا: بالنسبة الى مرحلة الامكان وعالم الثبوت وثانياً: بالنسبة الى مرحلة الاثبات والوقوع .
اما الكلام في الاول: فهو يتصور على انحاء تارة يكون الفعل الاضطراري وافياً بتمام مصلحة الاختياري واخرى يكون وافياً ببعض المصلحة والبعض الاخر اما ان يكون ممكن التدارك بعد طرو الاختيار اولا؟

فهذه محتملات ثلث في مرحلة الامكان قبل ملاحظة ادلة الوقوع، وفي الكفاية ربع المحتملات بتقسيم الاحتمال الثاني الى احتمالين من حيث ان الباقي الممكن التدارك اما ان يكون واجب التدارك او مستحبة .

ويمكن منع الاحتمال الثاني بأنه خلاف الفرض، لان المصلحة الوجوبية اذا كان لازمة المراعاة فكل مايبقى منها شيء يكون لازم التحصيل، والالم تكن تلك البقية من بقايا المصلحة الوجوبية وحينئذ فلم يبق مجال لاحتمال بقاء بقية من المصلحة الغير اللازمة المراعاة.

ان قلت: لانحتمل الاحتمال الاول ايضاً من مرحلة الثبوت لان لازمه انقلاب الاضطرارى الى الاختيارى، وذلك لان المصلحة اذا كانت قائمة بالجامع بين فردى الاختيار والاضطرار بلا مزية للاختيارى فى وفائه بالمصلحة التامة، بل كانت المصلحة التامة ممكنة الاستيفاء بكل من فردى الاختيارى والاضطرارى، فليجز للمكلف حينئذ ان يصلحى صلوته مع الطهارة المائية والترابية من دون اعتبار ملاحظة الترتيب فيما بينهما وهو خلاف المفروض، ضرورة ان المتمكن من الماء لا يجوز له الصلوة مع التيمم .

قلت: ان قيام المصلحة بالجامع لا يستلزم التساوى فى مقام الفردية لجواز ان يكون فردية كل فرد منوطة بأنتفاء فرد الاخر فيكون الجامع فى مقام التفرد طولياً لاعرضياً بمعنى انه لا يتحقق للجامع فردتان الا بأنتفاء الفرد الاول، فلا يكون الصلوة متيمماً فرداً للجامع الا حيث يتعذر الصلوة مع الوضوء .

وان قلت: لاموقع للاحتمال الثانى، اذ لانتعقل وفاء كل من الاضطرارى والاختيارى بمقدار من المصلحة الوجوبية، ومع ذلك يبقى منها بقية تكون لازمة الاستيفاء، ضرورة ان وفاء كل منهما بالمقدار الملزم دليل على قيام المصلحة الملزمة بالجامع بينهما فمع استيفائها بالفرد الاضطرارى، فان بقى منها شىء لابدوان تكون خارجة عن حد الالتزام ووجوب التحصيل، لان المصلحة على هذا تكون قائمة بالجامع بين فردى الاختيار والاضطرار، فخصوصية الفرد الاختيارى تكون مشتملة على المصلحة الوجوبية وعلى زيادة غير لازمة المراعاة .

قلت : مع الجائز ان يكون الطلب الوجوبى المتعلق بالفرد الاختيارى منحلاً الى طلبين من باب تعدد الطلب والمطلوب كما فى

الحج حيث انه قد طلب الحج فوراً فى السنة الاولى فاذا عصى ذلك بقى معه المصلحة الوجوبية بالنسبة الى ذات الحج نفسه، فيجب عليه الحج فى السنة الثانية وهكذا، فينحل الطلب الوجوبى فى مثل الحج الى طلبين طلب لنفس الحج، وطلب اخر لفوريته، فأذافات الفورية بقيت المصلحة الوجوبية فى نفس الحج بحالها، فيلزم تحصيلها بأتيان الحج فى السنة الثانية وهكذا .

هذا كله مايتعلق بالاحتمالين الاولين، واما الاحتمال الاخير فيختلف حاله بحسب النظر الى مرحلة امكانه، اذلايخلو اما ان يكون اتيان الفعل الاضطرارى علة لتفويت الفعل الاختيارى فى زمانه واما لا يكون كذلك، بل يكون منشاء عدم امكان تدارك الباقي فى ضمن الفرد الاختيارى من جهة المضادة المتحققة فيما بين الفعلين ولازم الاول حرمة المبادرة الى الفعل الاضطرارى، لانه علة لحصول الحرام الذى هو تفويت ما هو لازم المراعاة، ومقتضى المضادة بناء الحكم على مسألة الضد فان قلنا فيها بالترتب كان مأموراً بالصلوة فى زمان الاضطرار اذا كان بانياً على العصيان فى ترك الواجب فى زمان الاختيار، والاحرم عليه الصلوة فى حال الاضطرار ولزمه الانتظار حتى يتضيق عليه الوقت او يتبدل حاله الى حالة الاختيار، فاذا كان عنده الماء وكان يعلم بطرو الاختيار له فى الوقت فهل له اراقة ما عنده من الماء فى اول الوقت اعتماداً على تمكنه من استعمال الماء فى اخر الوقت، اوليس له ذلك؟ التحقيق يقتضى التفصيل بين من كان عازماً على ان يأتى بالصلوة مع تلف الماء وبين من لم يكن عازماً على ذلك، فعلى الاول لايجوز له اراقة الماء لانه مؤد الى تفويت الواجب وفى الثانى يجوز له ذلك هذا .

وبقى الكلام فيما يقتضيه الاحتمالات الثلاثة المزبورة من الاحكام

اما الاحتمال الاول، فمقتضاه الاجزاء قطعاً، اذ لا يبقى مجال للاعادة ولللقضاء بعد استيفاء تمام المصلحة .

ان قلت: هذا اذالم يكن صحة الفعل الاضطراري مشروطة باستمرار الاضطرار الى اخر الوقت، اذلو كانت مشروطة بذلك ثم تبدلت حالة الاضطرار الى حالة الاختيار، تبين من ذلك عدم صحة الفعل الاضطراري وعدم وفائه بشيء من المصلحة فضلا عن تمامها . قلت: لا بد للمتنازعين في الاجزاء وعدمه في هذه المسئلة، من فرض الكلام في غير صورة الاشتراط باستمرار الاضطرار الى اخر الوقت، اذلا مجال للنزاع في الاجزاء وعدمه مع هذا الشرط، ضرورة انه مع عدم الاستمرار يتبين انتفاء الامر الاضطراري، وان كان يتخيل في اول الامر تحققه، فيكون حينئذ من الامر الخيالي الوهمي فيخرج بذلك عن فرض الكلام .

واما الاحتمال الثاني فظاهر ان قضية عدم الاجزاء لامكان تدارك الباقي من المصلحة اللازمة المراعاة .

واما الاحتمال الثالث فمقتضاه الاجزاء بمعنى سقوط الاعادة والقضاء لاصحة المآتي به في زمان الاضطرار اذ ذلك لا يتجه على اطلاقه لما سمعت انفاً من حرمة الفعل الاضطراري اذا كان علة لتفويت الباقي من المصلحة الوجوبية، ومثله على تقدير الفوات للتضاد مع عدم القول بالترتب كما لا يخفى .

«الكلام فى الاجزاء بالفعل الاضطرارى بالدليل وعدمه»

واما الكلام فى الثانى: الذى هو مرحلة الوقوع والاثبات، فربما يتمسك للاجزاء تارة بالدليل الاجتهادى واخرى بالاصل العملى .
اما الدليل الاجتهادى فهو اطلاق مادل على شرطية التيمم فى حال الضرورة من الكتاب والسنة .

اما الكتاب: قوله تعالى: ... فلم تجدوا ماء فبتموا صعيداً طيباً. (١)
واما السنة: قوله «ع» التراب احد الطهورين (٢) ويكفيك الصعيد
عشرسنيح (٣) فان قضية الاطلاق فيه هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة
او القضاء .

واما الاصل العملى: فهو اصالة البرائة الحاكم بعدم وجوب
الاعادة والقضاء، لكونه شكاً فى التكليف .

ويرد عليه اما على الاستدلال بالدليل الاجتهادى فبان الاجزاء
المدعى استفادته من الاطلاقات، اما ان يكون بمناط الوفاء بتمام
المصلحة او بمناط الوفاء ببعضها ويكون البعض الباقي غير ممكن التدارك
فان كان بالمناط الاول يستلزم ذلك جواز اراقة الماء لمن كان قد
حضر عنده الماء وامكنه الصلوة مع الطهارة المائية، اذ الفعل
الاضطرارى حسب الفرض واف بتمام المصلحة التى يقوم بها الفعل
الاختيارى فيكون كالحاضر له ان يسافر حتى يصلى قصرأ، ولا ريب
فى بطلان اللازم فى مفروض البحث بالاجماع فاذا لم يكن الاضطرار

١- النساء : ٤٣ وفى سورة المائدة : ٦ .

٢ و ٣ - الوسائل ج ٢ ابواب التيمم باب : ٢٣ - حديث : ٤ و ٥ .

بسوء الاختيار وافياً بتمام المصلحة ولم يكن قائماً مقام الفعل الاختياري في تمام المصلحة، جرى ذلك في الاضطراري الغير الناشئ عن سوء الاختيار ايضاً بعدم القول بالفصل .

وببيان اوضح انما يستفاد الاجزاء بالمناطق الاول من الاطلاق باعتبار دلالة على بديلية التيمم عن الوضوء من غير تقييد ببعض المراتب دون بعض، اذ لا اشكال في ان ذلك قاض بقيام التيمم مقام الوضوء في جميع مراتب مصلحته، كما انه يستفاد من عدم تقييد الامر بقيد الوجوب النفسي لدلالة اطلاقه عليه فكذلك هيبتها يستفاد من اطلاق البدلية قيام البديل مقام المبدل في تمام ما للمبدل من المصلحة، وحينئذ نقول في مقام الايراد عليه ان الاجماع على حرمة الازالة وعدم القوم بالفصل بين صورتى الاضطرار بسوء الاختيار او بغيره، مانع من التشبث بمثل هذا الاطلاق، وان كان بالمناطق الثاني فأنما ذاك بمعونة استفادته من اطلاق لسان الدليل الناطق بسقوط الاعادة والقضاء .

وبعبارة اخرى لسان تيممواله جهتها اطلاق: احدهما من حيث وفائه بتمام المصلحة وثانيهما من حيث سقوط الاعادة والاجتزاء بالفعل الاضطراري، والاطلاق الاول قد عرفت فساده بالاجماع على حرمة التفويت مع عدم القول بالفصل .

واما الاطلاق الثاني فهو الذي يقتضى الاجزاء بمناطق عدم امكان تدارك الباقي من المصلحة، ولكنه معارض باطلاق دليل الاختيار القاضى بلزوم مراعاة التكليف الاختياري مهما امكن فيشمل ذلك حال طرو الاختيار، بعد زمان الاضطرار وبعد التعارض فيما بين الاطلاقين وعدم المرجح في البين، فيبقى الحكم من حيث الاجزاء و عدمه غير معلوم الحال، وتخرج الأدلة الاجتهادية عن صلاحية

الاستدلال بها للقول بالاجزاء .

ان قلت: اطلاق دليل السقوط حاكم على دليل الاختيار لنظره اليه وتعرضه له وقد تقرر في باب التعادل والتراجيح تقديم الحاكم على المحكوم .

قلت: انما يقدم الحاكم على المحكوم لو كان للحاكم قوة نظر الى المحكوم على وجه ولولم يقدم عليه لكان يبقى الكلام لغواً عارياً عن الفائدة، مثلاً لو قال الشارع اكرم العلماء، ثم ورد منه الاعلام بأن الفاسق ليس بعالم وفرض ان لم يكن للعالم اثر مجعول يمكن نفيه سوى الحكم بوجوب اكرامه، فحينئذ لا بد وان يقدم في مثل هذا الدليل الثاني على الاول ويحكم بعدم وجوب اكرام الفاسق من العلماء، اذ لو لم يقدم عليه يبقى الكلام بأن الفاسق ليس بعالم لغواً لا اثر له مجعول يمكن نفيه بحكم الشارع، واما اذا كان للعالم اثر اخر مجعول غير وجوب الاكرام يمكن تسليط النفي عليه كالاقتداء مثلاً، لم يكن للدليل الثاني قوة نظر في اطلاقه على وجه يلزم تقديمه على المحكوم، اذ يبقى الكلام مع عدم تقديمه عليه لغواً لجواز ان يكون نظر النفي في الدليل الثاني الى الاقتداء خاصة، فلا يلزم من عدم تقديمه على المحكوم لغوية في الدليل الثاني، وما نحن فيه من هذا القبيل، لان الاضطرار لم يكن متمحضاً لحيثية الاسقاط خاصة، بل لسانه يتكفل ببيان الاسقاط والبديلية جميعاً، فاذا الغيت منه جهة الاسقاط بواسطة التعارض بينه وبين دليل الاختيار لم يبق خالياً عن معنى لكي يلزم منه اللغوية، بل قيامه بالبديلية كاف في خروجه عن اللغوية .

«التفصيل في الاجزاء وعدمه بالفعل الاضطرارى باصل العملى»

واما مايرد على الاستدلال بالاصل العملى فنقول: ان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فيتمموا صعيداً، قضية تحتوى على موضوع ومحمول موضوعها غير الواجد للماء محمولها التيمم بالصعيد، ولكل من الموضوع والمحمول فى نفسه اطلاق غير اطلاق الاخر اما اطلاق الموضوع، فهو باعتبار عمومه لغير الواجد الناشى من سوء الاختيار او من غير سوء الاختيار، واما اطلاق المحمول فهو تارة من حيث دلالته على الوفاء، بتمام المصلحة القائمة فى المبدل، واخرى من حيث دلالته على السقوط والاجتزاء عن التكليف الاختيارى فاذا لوحظ اطلاق الموضوع مع اطلاق المحمول من وجه البديلية، كان المتحصل من ملاحظة مجموعى الاطلاقين ان غير الواجد بكلا قسميه الناشى من سوء الاختيار او من غير سوء الاختيار يتيمم بدلا عن الطهارة المائية ويكون تيممه ذلك وافياً بتمام مراتب مصلحة المبدل، ولازم ذلك الاجزاء قطعاً كما ان لازمه جواز الازالة لمن كان عنده الماء. ولا اشكال فى عدم جوازه بالاجماع فيستكشف ببركة هذا الاجماع عدم وفاء الاضطرارى بتمام مراتب مصلحة الاختيارى، والالجازات الازالة. غاية ما فى الباب ان القدر المعلوم استكشافه من هذا الاجماع، انما هو عدم الوفاء بتمام المصلحة فى صورة يكون الاضطرارى بسوء الاختيار لامطلقاً .

اللهم الا ان يدعى عدم الفصل بين اقسام الاضطرار، فيكون ذلك اجماعاً اخر قاضياً بمساوات الاضطرار فى كلا قسمية، وحينئذ

نقول: بعد فرض تمامية مثل هذين الاجماعين لم يبق مجال لاحتمال الاجزاء بمناط الوفاء بتمام المصلحة، بل ينحصر احتمالها في تعذر استيفاء ما يبقى من المصلحة وحينئذ يكون الشك في الاجزاء وعدمه، ناشياً عن التردد في الباقي من المصلحة، هل يكون ذلك مما يمكن استيفائه اولا يمكن؟ فيرجع ذلك الى الشك في القدرة على تحصيل ما يلزم تحصيله من المصلحة، وكل شك رجوع الى الشك في القدرة وجب مراعاته حتى يتحقق له العجز عن تحصيل الغرض، ومقتضى ذلك عدم الاجزاء في كل مورد شك فيه في الاجزاء وعدمه، سواء كان يعلم المكلف بطرو الاختيار له بعد زمان الاضطرار، اولم يكن يعلم بذلك شاكاً فيه، او عالماً بأستدامة اضطراره الى اخر الوقت، ثم تبين له الخلاف في اخر الوقت، هذا ان تحقق اجماع اخر على عدم الفصل بين قسمي الاضطرار، والا فان لم يكن لنا الا اجماع على حرمة الاراقة المساوقة مع الاضطرار الناشئ من سوء الاختيار، فيبقى الاضطرار الاخر يحتمل فيه الوفاء بتمام المصلحة او ببعضها وعلى الثاني يحتمل امكان استيفائه في زمان الاختيار وعدمه، فهناك احتمالات ثلث، ومحصلها احتمال قيام المصلحة الكاملة بالجامع بين الاضطراري والاختياري، ان كان الاضطراري وافياً بتمام المصلحة واحتمال قيامها في خصوص الاختياري المشكوك فيه القدرة على تحصيلها به فيكون ذلك من باب الشك المردد بين التعيين والتخيير، والقاعدة في مثله الاحتياط بالاعتصار على احتمال التعيين كما قرر في محله، ونتيجة ذلك عدم الاجزاء في صورتين والاجزاء في صورة واحدة. اما صورتا عدم الاجزاء فذاك فيما لو اتفق للمكلف العلم بطرو الاختيار له في اخر الوقت او كان شاكاً في ذلك، فان الحكم في هاتين الصورتين عدم الاجزاء قضاء للعلم الاجمالي الدائر طرفاه بين

التعيين والتخيير .

واما صورة الاجزاء فأنما هي فيما لو اتفق للمكلف العلم باستمرار اضطراره الى اخر الوقت، ثم ينكشف الامر على خلاف ما عمله، فإنه يحكم فيه بالاجزاء لاصالة البرائة اذلا اثرلما علمه بالاجمال بعد خروج احد طرفي المعلوم عن محل الابتلاء، فإنه لما علم باستمرار اضطراره الى اخر الوقت لم يكن عنده علم اجمالى على النهج المزبور دأراً بين التعيين والتخيير، فإذا اتى بالفعل الاضطرارى ثم انكشف له الخطاء فى علمه حدث عنده علم اجمالى فى تكليف يحتمل تعلقه بالجامع او بخصوص الاختيارى، وحيث انه كان اتيا بالفعل الاضطرارى فقد لفى احتمال تعلقه بالجامع، ويبقى معه احتمال تعلقه بخصوص الاختيارى خاصة وهو غير معتدبه لاصالة البرائة .

ومن هذا البيان ظهر لك الخدشة فى اطلاق القول بأن الاصل يقتضى البرائة من ايجاب الاعداء لكونه شكاً فى اصل التكليف كما وقع ذلك فى الكفاية بل ينحصر اقتضائه ذلك فى الصورة الاخيرة خاصة وفيما عداه يقتضى الاشتغال، اما لانه شك فى القدرة، اولانه من الشك الدائر بين التعيين والتخيير .

ان قلت: بعد الغض عن الاجماع القائم على عدم الفصل بين اقسام الاضطرار، يندرج الاضطرار بغير سوء الاختيار فى اطلاق الاية موضوعاً وحكماً، اذ المتحصل من ملاحظتهما ان غير الواجد بغير سوء الاختيار يقوم تيممه مقام الطهارة المائية وقضية اطلاق الحكم بالبدلية والقيام مقام المبدل، هو وفاء البدل بتمام مراتب المصلحة المترتبة على المبدل، ولا يكون الاجماع القائم على حرمة اراقة الماء لمن عنده الماء، صادراً عن هذا الاطلاق، لانحصاره بالاضطرار الناشئ عن غير سوء الاختيار حسب الفرض، بعد البناء على عدم

تمامية الاجماع الثانى النافى للفصل بين قسمى الاضطرار، وحينئذ يكون مثل هذا الدليل الاجتهادى دالا بأطلاقه على ان التيمم وافياً بتمام مراتب المصلحة الطهارة المائية ولازمه الاجزاء وعدم انتهاء التوبة الى الشك فى التعمين والتخيير .

قلت: بعد تسليم انحصار الاجماع بعدم جواز اراقة الماء لمن كان عنده، لايلزم ارتكاب التقييد فى جانب الموضوع حتى يبقى الاطلاق فى طرف الحكم والمحمول بحاله قاضياً بوفاء التيمم بتمام مراتب مصلحة الاختيارى، بل يجوز تقييد الحكم به حتى يبقى الاطلاق فى طرف الموضوع بحاله ويكون المتحصل من ذلك ان غير الواجد مطلقاً سواء كان عدم وجدانه نشاء من سوء الاختيار او من غير سوء الاختيار، يتيمم ويقوم تيممه ذلك مقام الطهارة المائية فى بعض مراتب مصلحتها، ويكون سبب الحرمة المجمع عليها تعذراستيفاء مايبقى من المصلحة اللازمة لاستيفاء من غير اختصاص لذلك بما يكون اضطراره ذلك ناشياً عن سوء الاختيار او من غير الاختيار، وحيث انه لم يتعين ارتكاب التقييد فى خصوص واحد من طرفى القضية موضوعاً ومحمولاً، جاءت الاحتمالات الثلث المزبورة التى مرت الاشارة اليها انفاً، فان التقييد ان كان فى طرف الموضوع جرى احتمالان احتمال الوفاء بتمام المصلحة فى الاضطرار الغير الناشى عن سوء الاختيار، واحتمال الوفاء ببعضها مع امكان استيفاء البقية . وان كان فى طرف الحكم والمحمول جرى الاحتمال الاخير الذى هو تعذر استيفاء بقية المصلحة المطلوبة فى الطهارة المائية ومع حصول هذه الاحتمالات الغير الملقاة بالاية الشريفة، وظاهر الدليل الاجتهادى تنحصر الوظيفة بالعمل بمقتضى الاصول العملية، وهى تقتضى الاشتغال الا فى صورة واحدة كما سمعت .

هذا كله ما يتعلق بالاعادة واما القضاء فلما كان التكليف بالاضطرارى فى الوقت متيقن الحصول فان وقع شك فأنما هوفى تكليف اخر المتعلق بالقضاء فى خارج الوقت فينفى بالبرائة . ان قلت: مصلحة الاختيارى لازمة الاستيفاء قطعاً، ولم يعلم استيفائها بما فعله فى الوقت لجواز عدم وفاء الفعل الاضطرارى المأتى به فى الوقت الا ببعض المصلحة لاتمامها، فلم يعلم استيفائها حينئذ الا بالقضاء وذلك دليل عدم الاجزاء .

قلت: مصلحة الاختيارى البالغة حد الالتزام، لم يعلم تحققها فى خارج الوقت، وغاية ما افاده دليل الاختيار بلوغ المصلحة فى ذلك الفعل الى درجة الالتزام امام الوقت، واما اقتضاءها الالتزام فيما بعد الوقت فهو ايضاً مشكوك منفى بالبرائة .

«الكلام فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهرى وعدمه»

«المقام الثانى فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهرى وعدمه و. ويقع الكلام فيه تارة فيما يتعلق بالاصول، واخرى فيما يتعلق بالامارات .

اما الكلام فى الاول فغير خفى ان الاصل ان كان اصل البرائة فغاية ما يقتضى مفاده، رفع فعلية التكليف بالجزئية المشكوكه مادام الجهل والنسيان، ولا يرتفع به الجزئية الواقعية الدخيلة فى المصلحة فادلة اعتبار الجزء تبقى بحالها دالة على لزوم مراعاته عند التذكر، فيجب حينئذ بمقتضى القائدة اعادة المنسى بعد التذكر الا ان يقوم دليل خاص يدل على عدم لزوم الاعادة كما ورد ذلك فى باب الصلوة بحديث

لاتعاد (١) .

وان كان اصل الطهارة فالتحقيق فيه عدم الاجزاء، لعموم دليل الواقع القاضى بلزوم موافقته عند التذكر وظهور المخالفة، فلو شك فى طهارة ماء وبنى على طهارته بقاعدة الطهارة وتوضاء به وصلى، كان معذوراً فى زمان جهله فاذا انكشف له الخلاف، تنجز فى حقه التكليف الواقعى فلزمته الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه، اذ لا يستفاد من القاعدة الا الامر بالمعاملة فى مشكوك الطهارة معاملة الظاهر .

وربما يقال ان هذا لا يتأتى «فيما كان منه يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه او شطره» كما هو كذلك فى «قاعدة الطهارة والحلية». اذ لا ريب فى اقتضاء مثل ذلك الاجزاء بمناط الحكومة، بتقريب ان دليل اعتبار الطهارة فى ماء الوضوء مثلاً يقتضى اعتبار الطهارة الواقعية فيه خاصة، الا انه بلحاظ قاعدة الطهارة، لا بد من التزام التوسعة فى الطهارة المعتبرة فى ماء الوضوء فيكون المتوضىء بالماء المحكوم بالطهارة عند الشك، قد اتى بالوضوء على حسب ما شرط فيه ببركة قاعدة الطهارة .

ونحوه الكلام فى قاعدة الحلية «بل واستصحابهما فى وجه قوى ونحوها بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة والحلية فيجزى» ذلك الوضوء الذى دخل به فى الصلوة حتى بعد انكشاف الخلاف «فان دليله» الدال على البناء على طهارة الماء المتوضىء به «يكون حاكماً على

١- الوسائل ج ٤ ابواب افعال الصلاة : باب ١ حديث : ١٤ عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : لاتعاد الصلوة الا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود، ثم قال القرائة سنة، والتشهد سنة، والتكبير سنة، ولاتنقض السنة الفريضة.

دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية فأنكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. « ويرد عليه: ان مدار الحكومة على ان يكون للحاكم جهة نظر الى المحكوم، فيكون نسبته اليه كنسبة الشارح المبين للمراد من محكومه، ومن المعلوم انه ليس لقاعدة الطهارة نظر الى غيره من سائر الموارد المشروطة بالطهارة الواقعية .

وقد يقال: بالاجزاء فيه بمناط الورود دون الحكومة بتقريب ان مفاد القاعدة جعل حكم ظاهري في رتبة الشك بالطهارة الواقعية فيستدل بقاعدة الطهارة حينئذ على اندراج التوضي بماء مشكوك الطهارة في عموم ما دل على شرع الحكم بالوضوء بالماء الطاهر بناء على التعميم في الظاهر وشموله للظاهر الواقعي والظاهري .

ويرد عليه: ان دليل الحكم بأشترط الوضوء بالماء الطاهر غير واف للدلالة على التعميم والشمول لما يكون طاهراً ظاهراً وانما الظاهر المنسب اليه منه في نظر العرف هو اعتبار الطهارة الواقعية في ماء الوضوء لا اعم منها ومن الطهارة الظاهرية .

هذا مع اننا نجد التنافي بين الطهارة والقذارة، فاذا كان الشيء بحسب واقعه قدراً كيف يجعل له الطهارة في مرتبة الظاهر فان الطهارة والقذارة من الاضداد المستحيل اجتماعهما على موضوع واحد .

ولئن سلم الاجتماع في الاحكام التكليفية ظاهراً وواقعاً فلانسلمه في الاحكام الوضعيه، فلا بد من تنزيل القاعدة حينئذ على ما ذكرناه من الامر بالمعاملة في شكوك الطهارة معاملة الطاهر لاجعل الطهارة في مرحلة الظاهر .

ولئن قلت: يمكن الجمع بين الطهارة الظاهرية والقذارة الواقعية

بأختلافهما بحسب مرتبتي الشانية والفعلية فيراد من الظاهر في لسان القاعدة ما يكون محكوماً بالطهارة الفعلية، وهي لاتنافى القذارة الشانية الثابتة للشئ بحسب الواقع .

قلت: هذا انما يتجه في غير ما يكون مغياً بالعلم بالقذارة، لظهور الغاية في تعلق العلم بالقذارة الفعلية، فيستفاد منه ان مصب القاعدة، من بدو الكلام على التعرض لحكم ما يشك في قذارته الفعلية، وانه محكوم بالطهارة الا اذا علمت قذارته الفعلية، وحينئذ يجيء التنافى بين الطهارة الفعلية والقذارة كذلك .

ولئن التزم بأن القذارة تصير فعلية بالعلم، حتى يكون المتحصل من القاعدة ان شكوك الطهارة محكوم بالطهارة حتى يعلم قذارته فيصير بالعلم قدراً فعلياً .

قلنا: هذا خلاف ظاهر القضية، لظهورها في فعلية القذارة قبل تعلق العلم بها، لانه بالعلم تصير القذارة فيهما فعلية، وليس ارتكاب خلاف الظاهر فيها من هذا الوجه باولى من تنزيلها على الحكم العذري والامر بالمعاملة في مشكوك الطهارة معاملة الطاهر، فمادام جاهلا ولم يكن الواقع لديه مكشوفاً، له المعاملة فى المشكوك معاملة الطاهر، فأذاتبين الحال وظهر ان الواقع على القذارة، بنى على قذارته وترتب عليه الحكم بالقذارة من اول الامر، فيلزمه اعادة الاعمال السابقة المبتنية على طهارته، فلو كان قد لاقى الثوب مشكوك الطهارة وبنى على طهارته بقاعدة الطهارة ثم ظهر الخلاف، كان اللازم تطهير كل ما لاقى الثوب فى زمان الجهل كما عليه العمل، فلو كان مفاد القاعدة جعل طهارة فى مرحلة الظاهر، لم يجب تطهير ذلك الملاقي بعد ظهور الخلاف وانكشف الواقع لديه، ولم اظن التزامه من احد، وما ذاك الا لما عرفت من كون القاعدة لادلالة فيها الا

على الحكم العذرى كما بيناه ولازمه عدم الاجتزاء بما وقع ولزوم الاعادة .

وان قلت: لا يرد النقض بما ذكرت فى ملاقات الثوب لمشكوك الطهارة ولو قلنا بلزوم تطهيره بعد ارتفاع الجهل ولاشهادة فيه على ماترومه من العذرية، اذ الطهارة الظاهرية المجعولة فى مرحلة الشك لا تمنع القذارة الاقتضائية الثابتة للشئ لذاته فى نفس الامر الواقع، وحينئذ يكتسب الثوب من الماء نجاسة اقتضائية عند ملاقاته له فى زمان الشك، وتلك القذارة باقية على حالها حتى يعلم، فتصير حينئذ فعلية بالنسبة الى الملقى والملقى كليهما ويترتب على ذلك لزوم غسل الثوب فلا يستكشف حينئذ من بناء الاصحاب على غسل الثوب ورود القاعدة لبيان الغدرية كما ذكرت . :

قلت: هذا لا يجديك فيما ترومه من القول بالاجزاء، لظهور ان الاجتزاء بما وقع يكون مقصوراً على زمان الشك خاصة دون ما بعد العلم، واما بعده فيلزم العمل على ما كان تقتضيه الملاقة فى زمان الجهل لتبدل حالة الاقتضاء الى حالة الفعلية، فلو كان قد صلى مع الطهارة المائية بحكم القاعدة القاضية بطهارة الماء المشكوك نجاسته ثم تبين الخلف وان الماء كان نجساً فى زمان الجهل به، لزمه اعادة الصلوة من حين العلم بالقذارة لبلوغ الاقتضاء الى مرتبة الفعلية، فكانت الصلوة الى زمان العلم محكومة بالصحة وبعده محكومة بالبطلان واذا بطلت وجب اعادتها قطعاً .

وبالجملة ان بنى على النجاسة الاقتضائية فى مشكوك الطهارة، اتجه عليه الالتزام بعدم الاجزاء ولزوم الاعادة، وهو غير مرضى عند القائل بالجعل فى مؤدى القاعدة كما هو اوضع من ان يخفى، وان لم يبين على ذلك اتجه عليه الاشكال المزبور من لزوم البناء على

طهارة الثوب بعد انكشاف الخلاف وهو مما لا يلتزم به احد. هذا. ويرد عليه ايضاً ان جعل الطهارة للشيء تابع لتحقيق موضوعه فان كان هناك شيء بنى على طهارته بحسب جعل الشارع والافلا، مع انانجدهم يحكمون بطهارة الشيء بعد انقضاء زمانه، مثلاً لو تيقنت طهارة ماء وتوضأت به وصليت ثم تبدل يقينك فى طهارة الماء الى الشك السارى، فعلى القول بالجعل لامجال للبناء على طهارة ذلك الماء المتوضى به لانتفاء موضوع الطهارة بعد انقضاء زمان الوضوء بالماء، لظهور ان الطهارة الحقيقية المجعولة فى زمان الشك لا بدلها من محل تقوم فيه، وهوفى مورد المثال هو الماء المتوضى به وقد انعدم بأستعماله فى الوضوء، وهذا بخلافه على المختار من كونها حكماً عذرياً جعل للشاك مادام شاكاً، اذيجوز الامر بالمعاملة معاملة الطاهر بعد انقضاء زمان الوضوء، حتى يترتب على ذلك الاجتزاء بماوقع منه فى زمان اليقين .

واما الكلام فى مايتعلق بالامارات فقد اختلف فيها انها معتبرة على وجه الطريقية او السببية، وعلى الاول فهل لسانها تنزيل المؤدى منزلة الواقع او ان لسانها تتميم الكشف؟ وتحقيق الحق فيها وبيان الثمرة فى اختلاف كيفية النظر والدلالة موكول الى محله ولا يهمننا فى «هذا» المقام الا ان نذكر ان الاصل ليس «بخلاف» الامارة، بل هو مثله فى الحكم بعدم الاجزاء وان اختلفا فى المفاد و«فيما» يقتضيه دليل اعتبارهما اذ الاصل اعتبر وظيفة عملية فى مرتبة الشك، ومن ثم «كان» الاصل متأخراً رتبة عن الامارة، اذ الاستفادة «منها» اعتبار الطهارة «بلسان انه ماهو الشرط واقعاً» لظهور ان مفاد هذا النحو من اللسان ظهور الواقع تعبداً وانكشافه لدى المكلف تنزيلاً، ولايبقى معه مجال للشك الذى هو موضوع الاصل

لابتنائه على الغاء الشك، سيما على المختار من دلالة دليل التنزيل على تتميم الكشف «كما هو لسان» دليل اعتبار «الامارات فانه لايجزى ما يكون» مفاده ذلك «فان دليل حجيته حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً، هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطرق والامارات من ان حجيتها ليست بنحو السببية، واما بناء عليها وان العمل بسبب ادعاء امارة الى وجدان شرطه او شرطه» فان كان مفاد دليلها توسعة الواقع على ان يكون الفاقد مصداقاً حقيقياً للمأوربه فلا ريب في انه على هذا الوجه «يصير حقيقة صحيحاً» ويكون «كانه واجد له مع كونه فاقده، فيجزى» مطلقاً وان كان مفاده بديلة الفاقد عن الواجد اجراء ذلك عن الواقع «اذا كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض»، كما هو قضية اطلاق مفاد الامارة «ولايجزى لولم يكن كذلك» وحينئذ «فيجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ان وجب، والا لاستحب» على اشكال تقدم نظيره في الامر الاضطراري «هذا مع امكان استيفائه والا فلما مجال لاتيانه» الا مع الشك في امكان استيفائه فانه يلزمه الاعادة في الوقت لكونه شكاً في القدرة على الامتثال وهو يوجب الاحتياط «، كما عرفت» ذلك «في الامر الاضطراري.»

وان كان مفاده اثبات حكم مستقل لموضوعه بلا نظر في لسانه الى بديته عن شيء، او مصداقيته بطبيعة اخرى، فلا يقتضى مثله الاجزاء عن الواقع بعد انكشاف الخلاف الامع فرض المضادة بين المصلحتين، «و» مع الشك «فلا» يكاد «يخفى» حكمه بعدما سمعت منا مراراً من لزوم مراعاة احتمال القدرة على الامتثال، بل مقتضى اطلاق دليل الواقع هو لزوم تدارك الواقع مهما امكن بلا انتهاء

النوبة الى الاصل العملى، ومن فروع المسئلة مالو تبدل راي المجتهد الى الحكم بمقتضى اماره اخرى غير مادى اليه اجتهاده الاول، فانه يلزمه العمل على موجب الاجتهاد الثانى وما قامت عليه الامارة الثانية مراعاة لحجيتها الثابتة له بحسب اجتهاده الثانى، ولا يجتزى بما اتى به على وفق الامارة الاولى، سواء بنى على ان حجيتها من باب الطريقية او السببية وسواء انكشف له الخلاف بالقطع او بالظن المعتبر «لان قضية اطلاق دليل الحجية» القائم على اعتبار الامارة الثانية «على هذا» التقدير من تبدل الراى والاجتهاد هو انحصار الوظيفة فى العمل على الامارة الثانية وعلى مقتضى الاجتهاد الثانى «والاجتزاء بموافقته» اذ كما لا يجوز بناء العمل على الاجتهاد الاول بعد تغيره الى الاجتهاد الثانى كذلك لا يجوز الاجتزاء بما وقع موافقاً للاجتهاد الاول «ايضاً».

«هذا فيما اذا احرز ان الحجية بنحو الكشف والطريقية او بنحو الموضوعية والسببية، واما اذا شك ولم يحرز انها على اى الوجهين» فان كان لدليل الواقع اطلاق بنى عليه ولزمته الاعادة والافان تردد الحال فيه بين الطريقية والسببية، فان كانت السببية المحتملة على النحو الاول فلا يجب الاعادة وكان الحكم فيه الاجزاء، لانه قبل ظهور الخلاف كانت له حجة قائمة على عدم وجوب غير ما اتى به على حسب الامارة السابقة، وبعد ظهور الخلاف ينقدح له علم اجمالى بتكليف مرددين التكليف الاول والثانى، وقد خرج الاول عن محل ابتلائه فيبطل اثر العلم بالنسبة الى التكليف الثانى فلا يلزمه مراعاته بالاعادة، لاصالة البرائة .

«واما اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف» التى بنى عليها فى الكفاية وقال: انها «مقتضية للاعادة فى الوقت» فهى ساقطة عندنا

بعدها سمعت من اقتضاء اصالة البرائة عدم لزوم الاعادة والاجتزاء بما وقع على حسب ما دت اليه الامارة قبل ظهور الخلاف .

وان كانت على النحو الثانى فان كان يمكن استيفاء الباقي، وجبت الاعادة ولا يجتزى بالمأتى به اولا اذ على الطريقية لا يجتزى بما وقع ناقصاً، وعلى السببية لم يكن المأتى به وافياً بتمام المصلحة وكان ممكن التدارك حسب الفرض فيجب اعادته لتدارك الباقي .

وان كان لا يمكن استيفاء الباقي فالكلام فيه كما فى النحو الاول من عدم وجوب الاعادة، لانه قبل ظهور الخلاف حدث له علم اجمالى مردد الاطراف وجوب الاعادة، وبعد ظهور الخلاف حدث له علم اجمالى مردد الاطراف بين ما وقع وبين ما لم يقع، وفى مثله لا اثر للعلم الاجمالي بالنسبة الى ما وقع فيرجع الامر حينئذ الى الشك فى وجوب العمل على ما لم يقع والاصل فيه يقضى بالبرائة كما لا يخفى .

وان كان لم يعلم حاله هل يمكن الاستيفاء اولا يمكن؟ كان ذلك شكاً فى القدرة على الامتثال وقد مر من امراراً ان الشك فى القدرة يجب الاحتياط فيه بحكم العقل، وان كانت بالنحو الاخير لم يجب بالوجه الذى عرفته انفاً من الرجوع الى اصل البرائة .

هذا كله الكلام فيما اذا كان احد طرفى الترديد احتمال الطريقية فان لم يحتمل ذلك وتردد الامر بين اقسام السببية، فان كان احد طرفى الترديد احتمال السببية بالنحو الاول كان الحكم فيه الاجزاء وعدم لزوم الاعادة، لانه مع فرض دوران الامر بين السببية على النحو الاول وبينها على النحو الثانى يعلم بوجود الجامع بين الناقص والكامل، وانما الشك فى وجوب ما يزيد على ذلك بنحو تعدد المطلوب، ويجرى فيه البرائة، ومع فرض الدوران بينها على النحو الاول والنحو الاخير، يجرى حديث العلم الاجمالي المزبور فانه

حين قيام الامارة كانت له حجة على عدم وجوب الزائد وبعد ظهور الخلاف وانكشاف الواقع لديه يحدث له العلم الاجمالي، لوجوب احد الامرين عليه اما الجامع بين الناقص والكامل، واما خصوص الكامل، فان كان الواجب هو الجامع فقد فرغ عنه بالعمل على مقتضى الامارة القائمة على وجوب الناقص، وان كان الواجب عليه خصوص الكامل، فبعدلم يأت به، وكل مورد يكون العلم الاجمالي مردداً بين طرفين خرج احدهما عن محل الابتلاء دون الاخر، لم يكن للعلم الاجمالي تأثير بالنسبة الى الطرف الاخر المبتلى به .

وان لم يكن احد طرفي التردد احتمال السببية بالنحو الاول بل تردد الاحتمال بين السببية بالنحو الثانى والنحو الثالث وجبت الاعادة، اذ الواقع بعدلم يؤت به تماماً وكما لاحسب الفرض، وماتى به يحتمل قيامه بعض مراتب الواقع ان كانت السببية بالنحو الثانى، ويحتمل عدم قيامه مقامه ان كانت السببية بالنحو الثالث، فهو يعلم بتوجه تكليف اليه واقعاً وبعدلم يخرج عن عهده فيجب عليه مراعاته بالاعادة .

«حول مقدمة الواجب»

«فصل فى مقدمة الواجب وقبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم

امور:»

«هل المسئلة فرعية او اصولية»

الاول: هل البحث فى هذه المسئلة بحث عن مسئلة فرعية، او عن مسئلة اصولية، او هى من مبادئ الاحكام؟ وجوه يحتمل الاول نظراً

الى ان البحث عن وجوب المقدمة وعدم وجوبها كالبحث عن وجوب السورة وعدم وجوبها، لاحق لفعل المكلف فيندرج فى المسائل الباحثة عن الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، ويحتمل الثانى نظراً الى ان مرجع الخلاف وجوبها وعدم وجوبها الى الخلاف فى تحقق الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها وعدم تحققها، وهذا بحث عما يقع فى طريق الاستنباط فيكون مسألة اصولية، ويحتمل الثالث نظراً الى ان وجوب المقدمة يعد من لوازم وجوب ذبيها فيكون مرتبطاً بالاحكام ارتباط اللزوم بملزومه، ويكون حينئذ من المبادئ الاحكامية .

وخير الوجوه اوسطها، لان الاحتمال الاول يفتقر الى ان يكون مسألة المقدمة كسائر المسائل الفرعية تحتوى على محمول ثابت لموضوعه بمنشاء خاص، مثلاً الصلوة واجبة مسألة فرعية تشتمل على موضوع هو الصلوة ومحمول هو الوجوب ومنشأ انتساب الوجوب اليها، كونها مما يترتب عليها الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، و هكذا سائر المسائل الفرعية، لها موضوعات خاصة، ومحمولات خاصة، واغراض خاصة، وليست هى عناوين جامعة لمسائل متعددة كما هو كذلك فى مسألة المقدمة، فان البحث فيها عن الملازمة فى سريان الحكم من ذى المقدمة اليها من غير اختصاص ذلك الحكم بالحكم الوجوبى، ولا بالحكم الاستجابى، وربما يختلف الحكمان بحسب اختلاف مراتبهما شدة وضعفاً، فكان التعبير بالمقدمة فى كلامهم كالعنوان العام الحاكى عن موضوعات عديدة مختلفة الحقيقة، محكومة بأحكام مختلفة خصوصية ومناطقاً، فهو كما لو قيل: فعل المكلف محكوم بأحد الاحكام الخمسة فان مثل هذا لا يليق بالمسائل الفرعية، مع انه مهما امكن جعل المسئلة عن مسائل العلم المبحوث عنه لاوجه لجعله من مسائل

علم اخركى تكون استطرادياً كما لا يخفى .

واما احتمال كونها من المبادئ الاحكامية، فهو غير مناسب لعد المسئلة في كلماتهم في طى مسائل الاصول، فكان مثل هذا شاهداً على ان مسئلة المقدمة من جملة مسائل الاصول كما صرح به غير واحد من الفحول .

هذا ما تحصلته من كلام الاستاذ دام ظله في مجلس البحث .
واقول: لم يذكر الماتح صاحب الكفايه قده احتمال عد المسئلة من مبادئ الاحكام، ولعله ناظر الى ان المبادئ على نظر هم وقضاء عليه في اصطلاحاتهم في كتب الاصول والمنطق، هي المسائل التي يتوقف عليها تصور الموضوع واجزائه وجزئياته، او ما يتوقف الشروع في ذلك العلم عليها، وهذا المعنى لا ينطبق على مسئلة المقدمة المبحوث عنها هنا، او يكون ناظراً الى انحصار البحث في المقام عن حكم المقدمة او عن ملازمة حكمها لحكم ذى المقدمة ولا احتمال ثالث متصور في البين حتى يندرج ذلك في مبادئ الاحكام، فان كان البحث فيه من قبيل الاول كانت المسئلة باحثة عما يلحق فعل المكلف فتكون مسئلة فرعية، وان كان البحث ثمة عن الملازمة كانت المسئلة تتعلق بما يقع في طريق الاستنباط فتكون مسئلة اصولية .

ثم ان ما ذكره مدظله في خروج هذه المسئلة عن المسائل الفرعية، لم يعلم له معنى محصل لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما وقع ذلك في كلمات الاوائل، او بتمايز الاغراض كما وقع ذلك في كلمات الاواخر، فامتياز المسئلة الاصولية عن المسائل الفرعية اما يكون بامتياز الموضوع او بامتياز الغرض لا بوحدة الموضوع والمنشاء، فان هذا خارج عن طريقتهم فيما

جعلوه مائزاً بين مسائل العلوم بعضها عن بعض .

«في تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية»

الثانى: ربما تقسم المقدمة الى داخلية وخارجية وجعلوا الاول فى مقدمة الجزء للكل حيث ان الاجزاء اذا اعتبرت لابشرط كانت مقدمة، واذا اعتبرت بشرط الاجتماع بعينها الكل، فيتوصل من المقدمة بهذا الاعتبار الى ذبيها بالاعتبار الاخر ولامحذور فيه كما هو ظاهر، ولايلزم من ذلك مقدمة الشيء لنفسه كما ربما يتوهم لاختلاف الاعتبار .

هذا ملخص ما يوجه به القول بالمقدمة الداخلية، ولكن للنظر فيه مجال لظهور ان الهيئة الاجتماعية وان كانت تقتضى الاثينية، والاختلاف بين الشيء بلحاظ انفراده وبينه بلحاظ اجتماعه مع غيره، الا ان مناط وحدة الواجب ليس بذلك اللحاظ الاجتماعى، كيف ولو كان ذلك هو المنطوق فى وحدة الواجب لكان ينبغى الالتزام بوحدة الواجب عند اختلاف المصالح، وتعددتها بحسب تعدد الاجزاء والتالى باطل قطعاً، فلو كان ثمة اشياء متلازمة الوجود وكان لكل واحد منها مصلحة خاصة متعلقة به، فينبغى البناء على ان مثل ذلك واجب واحد، وفساده ظاهر بالبدهة، كما انه يلزم البناء على تعدد الواجبات فى الاجزاء التى يترتب عليها غرض وحدانى ومصلحة واحدة، اذالم تعتبر مجتمعة بحسب الوجود الخارجى وهذا باطل قطعاً، فلولم يكن لاكمال العشرة الامصلحة واحدة من دون اعتبار ترتيب ولاموالاة بينها، لزم البناء على تعدد الواجب بحسب تعدد العشرة، وهذا مما تشهد البدهة بفساده، فمثل هذا اقوى شاهد على ان مدار الوحدة والتعدد فى

الواجب ليس على وحدة الهيئة وتعددتها فلم يبق الا ان يكون وجه توهم الاتحاد والتعدد هو وحدة المصلحة وتعددتها، او وحدة اللحاظ وتعددته، او وحدة الحكم وتعددته، ولا يجوز ان يكون الوجه فيه هو الاول لان وحدة المصلحة انما تعتبر في المتكثرات بعد رعاية المصلحة فهي منتزعة عن ملاحظة المصلحة بحسب تقررها الواقعي، وظاهر ان ما ينتزع من المتأخر في الرتبة يستحيل اعتباره فيما هو متقدم عليه كذلك فوحدة المصلحة يمتنع اعتبارها في المتكثرات التي يترتب عليها المصلحة، فما هوذ والمصلحة ليس الا المتكثرات بما هي متكثرات لا بوحدها الطارية عليها من ناحية المصلحة .

وهكذا الكلام في وحدتي اللحاظ والحكم، فأنهما منتزعان من اللحاظ والحكم اللاحقين للمتكثرات بما هما متكثرات، ولا ريب ان الاشياء في حال تكثرها ليست منشأ انتزاع الجزء والكل، الا اذا لوحظت واحدة بالمصلحة واللحاظ والحكم، فقبل اعتبار الوحدة فيهما لم يكن ثمة كلية ولا جزئية وبعد اعتبارها فيها تنتزع الكلية والجزئية في رتبة واحدة لاتحاد المنشاء فلا يكون حينئذ للجزئية تقدم على الكلية حتى يتحقق بذلك المقدمية .

ان قلت: هب ان الواحدة الحكمية يستحيل اعتبارها في موضوع الحكم، ولكنه من الجائز اعتبار الوحدة اللحاظية في متعلق الحكم فيكون المتكثرات المحددة باللحاظ موضوعاً للحكم بالوجوب .

قلت: لم يعتبر اللحاظ الاتوطئة للحكم الوجوبى مثلاً ولم يتعلق اللحاظ الا بالمتكثرات، فكانت المتكثرات بأنفسها وذواتها موضوعاً للحكم الوجوبى .

وان شئت قلت ان الحكم لا يتعلق بشيء الا بعد لحاظه فلم يكن يعتبر اللحاظ الاتوطئة لورود الحكم على ذلك الملحوظ. فذلك الملحوظ

بعينه يكون محكوماً عليه. وقد عرفت استحالة اعتبار الوحدة اللحاظية فى الملحوظ فلم يكن الملحوظ محكوماً عليه الا بما هو عليه المتكثرات من دون اعتبار وحدة فيه بالوحدة اللحاظية او الحكمية، ومن المعلوم ان المتكثرات قبل اعتبار الوحدة فيها عارية عن صفتى الجزئية والكلية وبعد اعتبارها فيها ينتزع الكلية والجزئية عن منشأ واحد، فلا يكون فى البين تقدم لاحدهما على الاخر حتى يتأتى فيه اعتبار المقدمة للجزء على الكل، ويكون من المقدمة الداخلية فكونها مقدمة وكونها داخلية مما لا يجتمعان، ضرورة ان المقدمة يستدعى التقدم على ذى المقدمة وذو المقدمة حسب الفرض هو الكل ومقدمته جزئه، قد انتزع هذا العنوانان اى الجزئية والكلية من الوحدة الاعتبارية الطارئة على المتكثرات، فيكونان فى رتبة واحدة لا تقدم لاحدهما على الاخر، فقبل اعتبار الوحدة لاجزاء ولاكل وبعد اعتبارها لامقدمة للجزء على الكل .

فتلخص مما ذكرناه ان الوحدة التى هى منشأ انتزع الجزئية والكلية، يمتنع اعتبارها فى المتكثرات الا فى رتبة متأخرة عن ذواتها وبهذا الاعتبار لا تكون منشأ اعتبار المقدمة للجزء .

نعم لو جاز انتزاع الكلية والجزئية فى الواجب عن وحدة الهيئة الاجتماعية، امكن تصوير اجتماع الجزئية مع صفة المقدمة، لكن قد عرفت فيما مر ان ذلك غير جائز لاستلزام ذلك اتحاد الواجب و تعدده بحسب وحدة الهيئة وتعددتها وليس كذلك. ومن ثم يستحق على المخالفة عقوبات متعددة على حسب تعدد المتكثرات التى هى ذوات مصالح متعددة، وان كانت مجموعة تحت هيئة واحدة كما انه لو قصد الامتثال بمجموعها كان مشروعاً، وهذا بخلاف ما لو كانت المتكثرات ذات مصلحة واحدة وغرض واحد فانها تعد واجباً واحداً

وان لم تكن مجموعة بهيئة واحدة، ولئن سلم انتزاع الوحدة فى الواجب عن وحدة الهيئة، قلنا: منع تامية القول بالمقدمية الداخلية على اطلاعه، ومنع دخولها فى محل نزاع القوم، اذ الواجب ان فرض هو الاجزاء بشرط الانضمام فلا ريب ان الجزء على هذا الفرض ليس مقدمة والا واجباً غيرياً، بل هو واجب نفسى وتكون الهيئة واجبة غيرية لاعتبارها على هذا الفرض شرطاً فى تحقق الواجب، وان فرض هو الهيئة بنفسها واجبة بالوجوب النفسى، وتكون الاجزاء حينئذ خارجة عن المأمور به واجبة بالواجب الغيرى، وان فرض هو الاجزاء مع الهيئة وهذا وان اجتمع فيه الجزئية مع المقدمة الداخلية الا انه يستحيل اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى، فلا تصلح ان تكون مورد نزاع القوم فى ترشح الوجوب اليها من ذى المقدمة.

وتوضيح ذلك: ان الاجزاء من حيث كونها علة لتحقيق الهيئة تكون مقدمة لها، ومن حيث تعلق الوجوب النفسى بها مع الهيئة تكون داخلية فى الواجب، الا ان مرتبة الوجوب النفسى لما كانت متقدمة على الوجوب الغيرى فقد اتصفت الاجزاء اولا بالوجوب النفسى وامتنع اتصافها ثانياً بالوجوب الغيرى لاستلزام ذلك اجتماع المثليين وهو كاجتماع الضدين محال .

واحتمال حصول التأكد باجتماع الوجوبين، يدفعه ان التأكد لا يكون الا فيما يتوارد عليه صفة الوجوب بنحو العرض كالعالمية والهياشمية مثلاً لو كانا واجبين لابنحو الترتب بنحو العلية، كما هو كذلك فى المقام حيث ان احد الوجوبين مترتب على الاخر، لظهور ان الوجوب الغيرى فى الاجزاء معلول للوجوب النفسى الطارى عليها منضمة الى الهيئة، فيكون بين الوجوبين تخللاً بالفاء، فيقال وجبت الاجزاء والهيئة نفسياً فوجبت الاجزاء غيرياً، ويستحيل التأكد فى

مثل ذلك وحينئذ تتمحض الاجزاء للوجوب النفسى، ويبقى فيها ملاك الوجوب الغيرى. هذا حاصل ما استفيد من كلام شيخنا الاستاذ دام ظله فى مجلس الدرس .

واقول: يمكن الذهاب الى دعوى وحدة فى ضمن المتكثرات تكون مؤثرة لما يترتب على تلك المتكثرات من الغرض الوجدانى، والدليل عليه ما تقرر فى غير المقام من الواحد لا يصدر الامن الواحد، فوحدة الغرض والمصلحة فى المتكثرات ادل دليل على ان المؤثر فى حصولها ليس الاجامع وحدانى متحقق فى ضمن تلك المتكثرات، او هو خارج عنها يحصل بحصولها كالطهارة الخارجة عن اجزاء الوضوء المحتوى على الغسلتين والمسحنتين، يترتب عليه استباحة الدخول فى الصلوة بواسطة الطهارة المتحصلة من الوضوء .

لكنك قد عرفت فى الصحيح والاعم بما لامزيد عليه، ان الصلوة ليست من قبيل الوضوء يتحصل منها الجامع كما يتحصل من الوضوء بل نسبة الجامع اليها كنسبة الكل الى جزئه، ومن ثم كان مقتضى الاصل فى الصلوة عند الشك فى اعتبار شىء فيها هو البرائة، بخلاف الوضوء لان الشك فى اعتبار شىء فيه من باب الشك فى المحصل ومقتضى القاعدة فيه الاحتياط، فالجامع الصلوتى مندك فى ضمن المتكثرات، نظير ما سمعت منافى تصوير المعانى الحرفية على المختار، من كونها موضوعة بالوضع العام والموضوع فيها عام ايضاً.

«في تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية»

فان كانت الملازمة بين المقدمة وذيها عقلية كانت المقدمة عقلية، وان كانت الملازمة شرعية كانت المقدمة شرعية، وان كانت الملازمة عادية كانت المقدمة عادية، وليست هذه الاقسام على نسق واحد فان العقل في المقدمات ليس الاواسطة في اثبات الملازمة دون ثبوتها، بل الواسطة في الثبوت ليس الاذات الشيء بما هو، وهذا بخلاف المقدمتين الاخيرتين، فان الشرع والعادة واسطة في ثبوتها دون الاثبات، لظهور ان الملازمة في المقدمات الشرعية والعادية لا تتحقق الا بعد اعتبار الشرع مشروطية الصلوة بالطهارة مثلا في المقدمة الشرعية، او اقتضاء العادة في حصول العلم بالتعلم مثلا في المقدمة العادية، فلولا اعتبار مطلوبية الصلوة مقيدة بالطهارة، وكذا تحصيل العلم من طريق التعلم، لما كان ثمة ملازمة بين الطهارة والصلوة ولا بين العلم والتعلم .

«في تقسيم المقدمة الى الوجودية والوجوبية والصحة والعلمية»

ومنها تقسيمها الى مقدمة وجودية، ومقدمة وجوبية، ومقدمة الصحة، ومقدمة علمية، ولا يخفى ان مقدمة الصحة لا تخرج عن المقدمتين الاولين، لظهور ان القصور في طرو الوجوب على الشيء تارة يكون لقصور في موضوعه واخر لقصور في حكمه، فان كان من قبيل الاول كانت المقدمة الوجودية كالطهارة بالنسبة

الى الصلوة، فإن وجود الصلوة الواجبة منوط بالطهارة، وان كان من قبيل الثانى كانت المقدمة مقدمة وجوبية كالوقت بالنسبة الى الصلوة فإن الصلوة الواقعة قبل الوقت لم يكن فيها قصور بأعتبار وجودها، وانما القصور فى توجه الحكم نحوها فلا تكون واجبة قبل الوقت .

هذا ما افاده شيخنا الاستاذ دام ظلله فى مقدمة الصحة وكأنه يؤمى فى كلامه هذا الى الاعتراض على ما فى الكفاية من تخصيصه رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود خاصة، حيث قال الماتن فى الكفاية: «لا يخفى رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود ولو على القول بكون الاسامى موضوعة للاعم، ضرورة ان الكلام فى مقدمة الواجب لافى مقدمة المسمى بأحدها كما لا يخفى» انتهى كلامه رفع مقامه .

وهو عندى جيد ميتن لا يرد عليه مقالة الاستاذ، اذ حال الصلوة اذا وقعت قبل الوقت كحالها اذا وقعت من غير طهارة، لا توصف بالواجبية الا بعد الوقت فما يوقع قبل الوقت ليس هو الواجب كما ان الواقع من غير طهارة لم يكن هو الواجب، فالصلوة بصفة الواجبية لا تتحقق الا بعد الوقت والطهارة فكل منهما مقدمة لوجود الواجب بصفة واجبيته .

اللهم الا ان يكون نظر شيخنا الاستاذ الى ان الدخيل فى الواجب يختلف حاله، تارة يكون دخالته فى تحقق ذات الواجب المتصف بصفة الوجوب، وذلك كالطهارة التى هى مقدمة الوجود فى اصطلاحهم واخرى يكون دخالته فى لحوق صفة الوجوب للواجب، وذلك كالوقت الذى هو مقدمة وجوب الصلوة بمقتضى قوله «ع» اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور (١) .

وكيف كان فالامر سهل .

واما المقدمة العلمية فتارة يكون من قبيل الشبهة المحصورة، لتوقف اجتناب النجس المعلوم تحققه بين الاطراف، على اجتناب الاطراف، ومعلوم ان ذلك من الوجوب العقلي الثابت للعلم الذي هو ذوالمقدمة ولا يرتبط بمحل البحث، واخرى يكون من قبيل الفحص الذي هو مقدمة للتعلم فان كان التعلم واجباً نفسياً كما هو مختار صاحب المدارك قده (١) كان الفحص مقدمة وجود لامقدمة علمية، وان كان واجباً للغير كان الفحص مثله مقدمة لحصول العلم الذي هو ذوالمقدمة فكان ذلك مقدمة وجود ايضاً، وان كان اعتبر طريقاً الى الواقع فيخرج ذلك عن المقدمة العلمية في جميع الفروض .

«في تقسيم المقدمة الى سبب وشرط وعدم المانع»

ومنها تقسيمها الى سبب وشرط وعدم المانع، وعرف السبب بأنه ما يلزم من وجوده الوجود، وعرف الشرط بأنه ما يلزم من عدمه العدم، وعرف المانع بأنه ما يلزم من وجوده العدم . وربما يستشكل في تعريف السبب بأنه غير جامع، لعدم شموله للسبب المقرون مع المانع فإنه لا يلزم من وجوده الوجود، ومن ثم قيده بعضهم (٢) بقيد لذاته تخلصاً من هذا الاشكال، ومع ذلك هو غير سالم من الاشكال لانتقاضه بالجزء الاخير من العلة التامة فإنه يلزم من وجوده الوجود، مع ان ذلك الجزء الاخير ربما لا يكون من قبيل الاسباب فلا يكون التعريف حينئذ مانعاً .

١- كما نسب اليه شيخنا العلامة الانصارى قده في الرسائل ص : ٣٠٣ .

٢- هو المحقق القمي في القوانين ص : ١٠٠ .

والاولى ان يفرق بين السبب وتالييه، بأن السبب له دخالة في مسببه بنحو التأثير، بخلاف الشرط وعدم المانع فإن دخالتهما في المشروط وحصول الممنوع بنحو افاضة القابلية، وصيرورة الماهية بهما قابلا للتأثير من ناحية الاسباب .

ويظهر لك كمال الفرق بينهما في مثال النار واليبوسة والرطوبة المانعة عن تأثير النار في احراق الخشب فان النار سبب للتأثير في الخشب دون الاخيرين، فأنهما مما يتحقق بهما قابلية التأثير من قبل النار لظهور ان النار هي المحرقة للخشب واليبوسة شرط في تأثير الخشب بالاحتراق من قبل النار كما ان الرطوبة مانعة عن تأثره بها، فعدم الرطوبة كاليبوسة له دخالة في قبول الخشب للاحتراق .

والحاصل ان الاول يحقق الاثر ويوجده في الخارج والاخيرين محققان للقابلية في الخشب .

وبهذا البيان يندفع ما قد يورد على تعريف الشرط بأن منقوض بجزئه فإنه يلزم من عدمه العدم ايضاً، فيلزم من ذلك ان يلحق الجزء وجوب غيري له، ثم يلحقه وجوب اخر باعتبار ملاحظة انضمامه مع الجزء الاخر، ثم وجوب ثالث بملاحظة انضمامهما مع الجزء الثالث وهكذا، فيكون هناك وجوبات مترتبة على جزء واحد وهذا محال بالضرورة.

وتوضيح الاندفاع بأن يقال: ان مناط اعتبار الشرط هو افاضة القابلية وهذا المنط يقضى بلحوق وجوب واحد للشرط بتمام اجزائه بوجوب واحد لكل واحد من تلك الاجزاء وجوب ضمنى لا وجوب مستقل، وكذلك في السبب لما كان مناط الوجوب هو افاضة الوجود والتأثير في المسبب وهذا قائم في السبب بمجموع اجزائه، لا بكل جزء جزء، ولازم ذلك ان يلحق بكل واحد من الاجزاء وجوب ضمنى يتعلق به لا وجوب مستقل حتى يتأتى فيه اشكال اجتماع

الوجوبات على جزء واحد .

ثم انه قد ظهر من البيان المزبور الفرق بين السبب واخويه و
عرفت ان دخالة الشرط وعدم المانع في تحقق المشروط ووجود
الممنوع ليس بنحو التأثير كما هو كذلك في السبب والمقتضيات،
بل بنحو تصير الماهية بهما قابلة للوجود والتحقق، ويكون ذلك
هو الوجه في تقدمهما على ذي المقدمة .

وبيان اخر ان الماهية لما كانت ذات اثر خاص، وربما يكون
ترتب الاثر عليها منوطاً بتخصصها بخصوصية خاصة ونحو خاص، فان
كانت الخصوصية منتزعة عن وجود شيء، او كونها في طرف خاص،
سمى ذلك المنشاء الانتزاع شرطاً، وان كانت منتزعة عن عدمه سمي
ذلك المنشاء الانتزاع بالمانع، فالمانع على هذا لا يكون له دخالة
في الممنوع الا باعتبار ان قابلية الماهية للتأثر من قبل السبب منوط
بعدمه لابنحو التأثير، ضرورة ان الاعدام غير قابلة للتأثير ولاسخنية
بين العدم والوجود، كما انه ليس مناط الدخالة هو المضادة لكمال
المنافرة بين الضدين والتقيضين .

مضافاً الى ان الضدين في رتبة واحدة، فعدم احدهما في رتبة
وجود الاخر فلا يصلح مثله ان يكون منشأ لتقدم عدم احدهما على
وجود الاخر، بل ليس منشأ الاصيورة الماهية به قابلة للتأثر من
قبل الاسباب والمقتضيات، فكان تقدم الشرط وعدم المانع على
المشروط ووجود الممنوع من باب تقدم منشأ الانتزاع على الامر
الانتزاعي دون المؤثر على المتأثر، وهذا في المانع كالضروري بعد
ما عرفت من قيام البرهان الجزمي على استحالة الدخالة التأثيرية فيه
لامتناع تأثير الاعدام في الوجودات.

«في الشرط المتأخر»

واما الشرط فهو وان امكن التشكيك فيه بأنه لم يقيم مايدل على امتناع دخالة التأثير فيه بالنسبة الى مشروطه، الا انه من الجائز ان يكون اعتباره في المشروط بملاحظة كونه منشاء انتزاع الخصوصية في مشروطه، فليحمل عليه كلما يرد من الشرع مشروطاً بشرط متأخر كالاجازة في الفضولي والغسل الليلي في المستحاضة ونحو ذلك مما ظاهره اعتبار المتأخر شرطاً في صحة المتقدم .

فتلخص مما قررناه ان الذي يستحيل تأخره عن المعلول ما يكون مؤثراً فيه نحو المقتضيات والاسباب لا ما يكون بنحو يفيد قابلية التأثير والانفعال مع قبل المقتضيات، فلا يجب في اجزاء العلة بتمامها ان تكون مقارنة لمعلولها، الا ما يكون دخالته فيه نحو التأثير دون افاضة القابلية هذا .

وفي الكفاية لما بنى على اعتبار التأثير في تمام اجزاء العلة استشكل فيماورد مما ظاهره الشرط المتأخر او المتقدم، وتخلص عنه بأن الشرط ان اعتبر شرطاً للتكليف او الوضع فليست شرطيته له الا بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجى وما هو متأخر هو الوجود الخارجى كما في الشرط المقارن وهذا معنى قوله قده «فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك فلا اشكال وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً.» وفيه ان الوجود العلمي ليس له دخالة في تحقق المصلحة القائمة في التكليف او الوضع، وانما الدخيل فيهما الوجود الخارجى المتأخر او المتقدم، فليس العلم

بالنسبة اليهما الاطريقاً محضاً، ولا موضوعة له فيهما لظهور انتفاء التكليف مع انكشاف الخلاف وعدم تحقق المعلوم من الشرط المتقدم او المتأخر .

ومما يشهد للطريقية ان لو فرض امكان اجتماع العلم بتحقيق الشرط في الزمن المتأخر مع احتمال عدم تحققه، لم يكد ينقدح في نفس الطالب ارادة متعلقة بالفعل باعثة للتحرك نحوه، وحينئذ اذا كانت المصلحة منوطة بالشرط المتأخر عاد المحذور بالنسبة الي المصلحة، حيث انها صارت مشروطة بشرط متأخر.

ولئن قلت: ان هذا التكليف او الوضع يستعقبان الشرط المتأخر وهذا التعقب صفة مقارنة لهما وكفى بذلك في تصحيح القاعدة العقلية وعدم انخراهما.

قلت : ان كانت هذه الصفة صفة حقيقية، فكيف تكون منتزعة عن المعدوم المتأخر، وان كانت اعتبارية فمنشاء انتزاعها ليس الا الوجود المتأخر، واذا صلح انتزاعها عن المتأخر وجوداً، فليكن الشرط هو الوجود المتأخر على حسب ما يقتضيه ظاهر دليل الشرط، بلا حاجة الي تمحل ارتكاب التأويل فيه بارجاع الشرط فيه الي صفة التعقب الذي هو خلاف ظاهر الدليل، اذ ادعى الي ذلك لم يكن الا ان المؤثر لا بد وان يكون مقارناً للمتأخر، ومع فرض الصفة اعتبارية يمتنع تأثيرها في الموصوف، بل انما تكون الماهية بها متكيفة بكيفية تقبل التأثير من قبل الاسباب والمقتضيات ولا اشكال في ان هذا المعنى لا ينحصر تحصله بالمقارنات، بل يتحصل بالمتأخر الذي هو منشاء انتزاع الكيفية في الماهية المتقدمة، وحينئذ يكون المتأخر هو الشرط للمأمورية كما يقتضيه ظاهر الدليل، «وليس مفاده الا ان يحصل لذات المأمورية بالاضافة اليه وجه وعنوان به يكون حسناً

او متعلقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسنة والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة عن الاضافات، مما لاشبهه فيه ولاشك يعتريه، والاضافة كما تكون الى المقارن تكون الى المتأخر او المتقدم بلافاتوا اصل كما لا يخفى على المتأمل.

«فى الكشف الحقيقى»

ثم انه بعد ان عرفت ان دخالة المتأخر ليس بنحو التأثير بل بنحو اعطاء القابلية وصيرورته منشاء انتزاع الملكية فى السابق، وثمرته الالتزام بترتب الاثار من حين صدور العقد وهذا معنى الكشف عند القائلين به. وهل الكشف حقيقى او حكمى؟ المختار الاول، خلافاً لشيخنا الانصارى قده حيث انه اختار الثانى نظراً الى ان للشرط دخلاً فى المشروط بنحو التأثير، ويستحيل تأثر المتقدم من قبل المتأخر فلا بد من اعتبار الكشف حكماً لاحقياً. (١)

ولكنك قد عرفت بما لا مزيد عليه ان دخالة الشروط فى مشروطاتها ليس الا من قبيل معطيات القابلية وهى خفيفة المؤنة لا تختص بالمقارنات، بل تتأتى فى الشروط المتقدمة والمتأخرة ايضاً.

وهل لا بد فى الاجازة التى هى شرط فى صحة العقد ان تكون مقارنة لجعل الملكية، او يجوز تقدم الجعل عليها ايضاً كتقدم المجمعول فيستكشف من حين الاجازة تقدم الجعل على زمان الاجازة سابقاً عليها ومحققاً من حين صدور العقد؟ الوجه ان ذلك جائز عقلاً وان كان غير واقع شرعاً، وستعرف الوجه فى عدم وقوعه انشاء الله

تعالى شرعاً .

ويشهد لعدم وقوعه كذلك عدم التزام احد من الاصحاب بالبناء على التملك وترتب اثاره من حين صدور العقد مع العلم بلحوق الاجازة، بل يبقى الحال عندهم مراعى حتى تجبىء الاجازة من المالك، فاذا جائت الاجازة بنى على تملك المال من حين العقد وفائدته تملك نمائه الذى حصل فى المال من حين العقد وقبل الاجازة، فيكون الجعل على هذا مقارناً مع الاجازة، وان كان المجمعول الذى هو الملكية متقدماً عليها، فلا يلزم من ذلك اللازم المزبور من البناء على الملكية من حين صدور العقد حتى ينكر بأنه مما لم يلتزم به احد .

«فى فساد القول بأن الشرط هو تعقب الاجازة»

ومنه يظهر فساد ما التزم به الفصول وقال: بأن الشرط هو تعقب الاجازة. (١) اذ لازمه الالتزام بالملكية من حين صدور العقد، لتحقق العقد مع شرطه الذى هو التعقب فيجب الوفاء به، وهذا كما عرفت مما لم يلتزم به احد .

مضافاً الى ان شرطية التعقب مما لا يفي به الادلة القائمة على شرطية الاجازة اذ ليس ذلك الا قوله تبارك وتعالى: الا ان تكون تجارة عن تراض (٢) وظاهر ان مقتضاه ليس الا شرطية الرضا دون تعقب

١- الفصول فى الاصول : ٨٠ قال فى اخر مبحث المنجزو المعلق ما هذا لفظه قده : ... كل شيء يكون وقوعه مراعىً بحصول شيء اخر كالصحة المراعاة بالاجازة فى الفضولى، فان شرط الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا لا تمتعت قبلها .

٢- سورة النساء : ٢٩ .

العقد به كما زعمه قده .

ان قلت: كماله تكن الادلة وافية بالدلالة على شرطية التعقب كذلك هي غير وافية بالدلالة على اعتبار مقارنة الجعل للرضا، فلم لايجوز تقدم الجعل للرضا! فان اطلاق دليل شرطية الرضا لايقضى الا باعتبار نفسه من غير نظر الى تقدمه عليه او تأخره عنه، او مقارنته له، فيستدل بأطلاقه على كفاية الرضا بجميع انحاءه .

قلت: لا اشكال في كفايته ولو متأخرا الا انه ليس المتأخر الا متأخراً عن المجهول دون الجعل والسر في ذلك ان الجعل انما يتحقق بتمامية العقد وصدوره من اهله لظهور ان اوفوا بالعقود معناه لزوم الوفاء بعقودكم، كما ان التجارة في الاية الكريمة يراد بها تجارتكم، ومعلوم ان هذه الاضافة لا تتحقق الا بالرضا والاجازة، فمن حين حصول الاجازة والرضا من المالك تحصل الاضافة وعندها يتبجز في حقه الوفاء بعقده وتجارته، فلا تنجمل الملكية حينئذ الامن حين حصول اضافة العقد التجارة الى المالك نفسه، ونتيجة ذلك اقتران الجعل بالرضا، فهذا برهان جزمي على التقارن بين الرضا والجعل، لكن المجهول لما كان امراً اعتبارياً جاز تقدمه على المجهول وتصير الملكية السابقة في باب الاجازة مجعولة بالجعل المتأخر، كما ان الملكية اللاحقة في باب الوصية تكون مجعولة بالجعل المتأخر، وهذا هو الوجه فيما سمعته انفاً من عدم التزام احد يترتب اثار الملكية للعالم بتعقب الاجازة كما هو لازم تقدم الجعل على الاجازة .

ان قلت: قد تقرر في باب المشتق ان المشتقات لا دلالة فيها على الزمان، بل هي صادقة على ما يكون متحققاً قبل النسبة وبعدها وحينها فان الضارب في جاء الضارب اذا لم يكن دالا الا على اتصاف الذات بالضرب تلبسها به كما هو التحقيق الرشيق في وضع المشتقات، فلا

يكاد يستفاد منه الا اقتران صفة الضاربية بزمان المجيىء، بل يجوز ان يكون ضارباً قبل المجيىء وحينه وبعده، وكذلك المقام فان التراضى المأخوذ شرطاً فى جعل الملكية لم تعتبر مقارنته له خاصة، بل يجوز مقارنته له وتأخره عنه وتقدمه عليه .

قلت: قد بينا هناك ان وضع المشتق وان لم يكن يقتضى المقارنة، بل مفاده اعم من ذلك، الا ان للهيئة الكلامية دلالة على اقتران زمان الجرى مع زمان النسبة الحكمية مالم تقم قرينة على خلافه، ولازم ذلك اقتران زمان الرضا مع زمان تحقق عنوان اضافة العقد الى المالك، وهو حين الاجازة فيتحقق بها الاضافة القاضية بتحقيق الجعل من حين تحقق الاجازة .

فان قلت: ظاهر قوله تبارك وتعالى: الا ان تكون تجارة عن تراض هو اعتبار تقدم الرضا على تحقق التجارة بمقتضى كلمة «عن» الدالة على نشو التجارة عن التراضى، وهو لا يكون الا بلحاظ تقدم الرضا على التجارة .

قلت: كلمة «عن» لا تقتضى الا التقدم ولا ينحصر ذلك فى التقدم الزمانى، بل يتحقق التقدم فى التقدم الرتبى ايضاً وهو حاصل بين الرضا والتجارة وان لم يكن بينهما تقدم زمانى كما هو ظاهر . فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الاجازة لا يعتبر تقارنها الا مع جعل الملكية دون الملكية نفسها، بل يجوز تقدم الملكية المجعولة على الاجازة كما يجوز تقدمها على الجعل ايضاً، هذا كله الكلام فى الاحكام الوضيعة .

واما الاحكام التكليفية فيمتنع تقدمها على الانشاء فيما لو كانت مشروطة بالشرط المتأخر لاستحالة انشاء وجوب السابق على زمان الانشاء، ضرورة ان التكليف بعث العبد نحو المطلوب، ولا ريب ان

البعث يستحيل اعتباره بالنسبة الى ما سبق من اليوم السابق الذي مضى وانقضى، فان ورد شرط متأخر فلا بد وان يكون متأخراً من الانشاء والوجوب المنشاء معاً، فيكون المتقدم فى زمانه تكليف وجوبى قد انشاء بأنشاء من حينه بملاحظة مايلحقه من الشرط المتأخر حتى يصح بذلك البعث نحو العمل فى الزمان المتقدم .

لايقال: ينبغى خروج الشرط المتأخر للمأمور به عن حریم النزاع لاستحالة ترشح الوجوب من المأمور به اليه، ضرورة ان المأمور به اذا كان متقدماً على شرطه زماناً فعند اتيانه فى زمانه يسقط التكليف المتعلق به واذا سقط تكليفه امتنع ترشح الوجوب منه الى مقدمته الاتية، لان الترشح منه اليها فرع بقاء الطلب الوجوبى وقد فرض سقوطه بالامتثال .

لانه يقال: اما فى عالم اللحاظ والتصور فليس ثمة مانع من سراية الوجوب الى ذلك الشرط المتأخر لان الامر بعد ان علم بالتوقف جرت الملازمة بين وجوب المشروط ووجوب شرطه، واما فى عالم الخارج فقد عرفت ان دخالة الشرط المتأخر فيما سبقه من مشروطه ليس الا بصيرورة الماهية به متكيفة بكيفية خاصة قابلة لان يفاض اليها التأثير من ناحية السبب، فاذا جاء المكلف بذات المشروط اولالم يسقط عنه التكليف الا اذا اتى به متخصصاً بخصوصية الخاصة المعتبرة فيه شرعاً، وهى لا تحصل الا بالحاقه بشرطه فذلك التكليف المتعلق بالمشروط بالنحو الخاص يبعثه على اتيان الشرط لتحصيل الخصوصية وهو ظاهر لا يكاد يخفى على المتأمل .

«حول تقسيمات الواجب»

«الامر الثالث فى تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط.»

وربما يستشكل فى هذا التقسيم بأنه يناهى المعهود لديهم من اشتراط جميع التكاليف بالشرائط العامة من البلوغ والعقل والقدرة والاختيار، اذ عليه تكون الواجبات كلها مشروطة، ولايبقى مجال لصيروتها مطلقة حتى يتجه التقسيم المذكور .

ويدفعه ان التقسيم ناظر الى مرتبة الخطاب دون التنجز ولاخطاب متوجه الى الطفل والمجنون، اماغير المميزمنهما فلامتناع خطابهما اقتضاء فعلية، واما المميزمنهما فلرفع الخطاب عنهما بنص الشارع، واما القدرة والاختيارفهما كالعلم من شرائط التنجزدون الاقتضاء، فالخطاب الاقتضائى متحقق فى حق العاجز والجاهل وان لم يتنجزفى حقه التكليف فعلا، فصح لناحينئذ تقسيم الواجبات بحسب مرتبة الخطاب الاقتضائى الى واجب مطلق ومشروط بلا محذور فيه اصلا كما هو اوضح من ان يخفى .

ثم ان غرض الاقصى من هذا التقسيم التنبية على ان الذى هو محط النزاع، مايكون مقدمة للواجب المطلق دون المشروط، واما مقدمة المشروط فلايجب من ناحية وجوب المشروط لامتناع ترشح الوجوب الى المقدمة قبل حصول وجوب ذيها لاستحالة تقدم المعلوم على علته، وحينئذ اذا اتفق للشئى مقدمتان مقدمة وجوب ومقدمة وجود، كالحج بالنسبة الى الاستطاعة التى هى مقدمة وجوبها، والى

الزاد والراحلة اللتين هما مقدمة وجوده، فلاتكون المقدمة الوجودية واجبة، بخلاف المقدمة الوجودية فانها تبتنى على الخلاف .

«فى تقسيم الواجب الى المعلق والمنجز»

ثم ان ظاهر التعليق بالشرط ان يكون المعلق على الشرط هو مضمون ما يستفاد من صيغة الامر الذى هو الطلب والبعث، وقضيته انتفاء الوجوب مع عدم تحقق المعلق عليه ففى مثال ان جائك زيد فأكرمه يكون المعلق على المجيء وجوب الاكرام لانفس الاكرام، ومقتضى انتفاء الوجوب عن الاكرام عند انتفاء المجيء خارجاً، وهذا مما لا يكاد يرتاب به احد .

وقد اعترف به الماتن قده فى هذا المقام حيث قال: «الظاهر ان الواجب المشروط كما اشرنا اليه ان نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقى.» انتهى موضع الحاجة من كلامه قده . ولا يخفى ان كلامه هذا يناهى ماسبق منه فى المبحث السابق حيث جعل الشرط فى شرائط التكليف والوضع هو الملحوظ بوجوده للحاظى دون الخارجى، وكيفما كان فالتحقيق الذى يساعد عليه النظر الدقيق هو ما ذكره فى هذا المقام دون سابقه، كما انه لا ينبغى انكار ظهور الجملة الشرطية المتلوة بالامر فى تعليق الطلب بالشرط دون المطلوب، لكن المنقول عن شيخنا المرتضى قده الخروج عن هذا الظاهر بقرينتين لغوية وعقلية، اما القرينة اللغوية فهى ان المعنى الحرفى الذى هو مدلول للهيئة جزئى حقيقى بناء على مختاره فلا يكون قابلاً للتقييد اذ «لا اطلاق فى الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشاء بالهيئة، حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكما يحتمل رجوعه الى الطلب الذى يدل عليه الهيئة فهو عند

التحقيق راجع الى نفس المادة.»

ومقتضى هذا الوجه انحصار استفادة القرينية، فيما اذا كان الجزاء بصيغة الامر، اما اذا كان بمادته نحو ما لوقال المولى ان جائك زيد فانت مأمور باكرامه او يجب اكرامه، فلا اقتضاء في مثله للخروج عن الظهور لان المواد قابلة للتقييد كما هو ظاهر .

واما القرينة العقلية فهي ان الطلب تابع للمعلم بالمصلحة، ولا شك ان العلم بالمصلحة سابق على تحقق الشرط خارجاً، فيكون الطلب سابقاً عليه ايضاً، غاية ما في الباب ان الطلب يختلف بحسب اختلاف العلم بالمصلحة فان علم بها على نحو الاطلاق بأن كان الشيء يحتوى على المصلحة على جميع التقادير والانحاء، كان ذلك الشيء مطلوباً على الاطلاق ويسمى بالواجب المطلق، وان لم يكن يحتوى على المصلحة الاعلى تقديراً دون تقدير كان ذلك الشيء مطلوباً على تقدير خاص، فالقصور حينئذ يكون في ناحية المطلوب دون الطلب، ومقتضى هذه القرينة اعم من مقتضى القرينة السابقة، لظهور ان ما اقامه من الدليل العقلي اللبى على استحالة تعليق الطلب، لا يفرق فيه بين انحاء التعبير المذكور في تالى الشرطية مادة وهيئة، بخلافه على القرينة السابقة لما عرفت من اختصاصها بالمنع على تقدير ورود العبارة في تالى الشرطية بصيغة الامر لامادته هذا حاصل ما تحصلناه مما نقل اليه من كلام شيخنا الانصارى قده. (١)

والجواب عنه اما عن القرينة الاولى فبأنها مبنية على ان الحروف والهيئات موضوعة بالوضوع العام والموضوع له الخاص، و هو خلاف التحقيق والمختار عندنا، بل وضعها عام والموضوع له عام ايضاً

فلا بأس حينئذ بطرو التقييد على مداليلها، والى ذلك نظر الماتن فأجاب بما افاده من منع المبنى نظراً الى «ان كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف يكون عاماً كوضعها، وانما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء، وانما الفرق بينهما انها وضعت لتستعمل وتقصدها بالمعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصدها بمعانيها بماهى الة وحالة لمعانى المتعلقة، فلحاظ الالية كالحاظ الاستقلالية، ليس من طوارى المعنى، بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على اولى الدرايه والنهى، فالطلب المفاد مع الهيئة المستعمل فيه مطلق قابل لان يقيد.»

لكن فى قوله هنا : فلحاظ الالية كالحاظ الاستقلالية، دلالة على ان لحاظ المعنى الحرفى تبعى وعلى نحو الالية والمراتية للغير وليس مقصوداً فى نفسه وبجباله، ولاريب ان اللحاظ الالية والتبعية فى اللحاظ يمنع عن التقييد، اذالتقييد موقوف على تعلق القصد بالمعنى على نحو الاستقلال، وان كان المعنى فى ذاته تبعياً كما هو المختار عندنا فى معانى الحروف، فالتبعية عندنا انما هى فى الملحوظ و عند الماتن فى اللحاظ وكم من فرق بينهما فإنه على الاول لا يمتنع التقييد، بخلافه فإنه يستحيل تقييد المعنى الغير المقصود باللحاظ الاتبعياً لغيره كما هو ظاهر لا يكاد يخفى.

وقد اعترف الماتن قده فى حاشيته على المكاسب عند قول شيخنا الانصارى فى خبر ابي ولاد، نعم قيمة بغل يوم خالفته حيث ذهب الشيخ الى ان المدار فى القيمة على يوم المخالفة، على ان يكون يوم مضافاً الى البغل ثم اضيف المؤتلف من المضاف والمضاف اليه الى يوم المخالفة، فأورد عليه الماتن ثمة بأن ذلك يستدعى تقييداً فى ناحية الاضافة المتحصلة من قيمة البغل وهى غير صالحة للتقييد،

لان الاضافة المستفادة من هيئة التركيب معنى حرفى غير ملحوظ بالاستقلال، بل على نحو الالية وهذا النحو من اللحاظ الالى مما يستحيل اعتباره مقيداً بيوم المخالفة. (١)

وبالجملة اذا اعتبر المعنى ملحوظاً باللحاظ الالى كما هو مختار الماتن امتنع تقييده وبذلك يظهر ما فى جوابه عن كلام شيخنا الانصارى قده فى هذا المقام .

نعم لا بأس على تقييده على ما نختاره من كون التبعية فى المعانى الحرفية قد اعتبرت فى جانب الملحوظ دون اللحاظ، فجوابه اولاً بما سمعت غير متجه على مبناه .

ثم قال الماتن: «مع انالوسلم انه فرد فانما يمنع عن التقييد لو انشاء اولاً غير مقيد، لاما اذا انشاء من الاول مقيداً، غاية الامر قد دل عليه بدالين وهو غير انشائه اولاً ثم تقييده ثانياً فافهم.»
اقول : ولعل قوله: فافهم اشارة الى عدم تمامية جوابه هذا ايضاً كسابقه، اذ الهيئة اذا كان تدل على ان مفادها هو الطلب المنوط، فذلك المعنى انما هو معنى للجزاء، فتبقى الهيئة الجملة الشرطية تدل على ان الجزاء المنوط بالشرط منوط بالشرط وهذا واضح الفساد كما لا يخفى .

ثم ان الماتن بعد ان ذكر ما سمعته من الجواب المتعلق بالقرينة الاولى، اجاب عن القرينة الثانية بما حاصله ان الطلب تابع للعلم بتحقق المصلحة فى الشيء الغير المزاحمة بالفسدة، واما لو زوحت بالفسدة يستحيل تعلق الطلب بذلك الشيء، بل ينتظر فى تعلقه به الى زوال تلك المفسدة، فقبل زوالها لا تكليف ولا طلب فاذا جاز

ذلك فى حد ذاته لم يكن ممتنعاً فى نفسه فعند ورود القضية الشرطية لمانع من الاخذ بظاهاها والحكم بأناطة الطلب بالشرط .
ويرد عليه اولا ان الشرط ربما يكون بوجوده الخارجى منافياً للطلب، كما فى التعليق بالنوم والموت نحو قول الشاعر :

اذا مت فادفننى مجاور حيدر اباشبر اعنى به وشبير

ونحو ما اذا قال المولى لعبده: اذانت كنىس الدار وامثال ذلك،
وحينئذ يستحيل فى مثل هذه القضايا اعتبار الطلب متأخراً عن تحقق الشرط اذ لا طلب بعد الموت والنوم، فمثل هذا كاشف جزمى على ان الطلب فى مثل هذه القضايا الشرطية سابق على زمان الشرط ولا مجاز فيها قطعاً، لانها على حذو غيرها من القضايا الشرطية الغير المبتنية على رعاية عناية وملاحظة علاقة كما لا يخفى على اولى الدراية.
وثانياً ان الانشاء مقدمة من مقدمات حصول المراد، ولا ريب ان مثل هذا الانشاء قد صدر عن ارادة واختيار، فكان مثل هذا الانشاء مراداً بارادة غيرية مقدمة لحصول المراد الذى هو الاكرام فى فرض المثال، ومن المعلوم الواضح استحالة انفكاك الارادة الغيرية عن الارادة النفسية، فلا بد وان يكون الاكرام مراداً عنه ارادة انشاء الطلب و الارادة المتعلقة بالاكرام .

وثالثاً ان الالتزام بتقييد الهيئة ليس فيه محافظة على ظهور الكلام المشتمل على التعليق، اذ الظاهر المستفاد من مجموع الكلام ليس الا اناطة الجزاء بمدلوله على الشرط. نفسه لا على ما يقارنه من عدم المفسدة كما هو مبنى كلام الماتن، اذ على مبناه لا يكون للاستطاعة التى هى شرط الوجوب دخالة فى تحقق الوجوب للحج و تعلق الطلب به بل الدخيل فيه ليس الا ارتفاع مانع المفسدة .

ان قلت: كفى فى دخالتها فيه توقف الوجوب على تحققها منضمة الى عدم المانع، فهى بالنسبة الى وجوب الحج كنسبة المقتضى الى مقتضاه لا يؤثر فيه الا بعد ارتفاع ما يقارنه من المانع . قلت: ليست الاستطاعة على هذا شرطاً فى حصول الارادة ولا دخيلة فيها، بل انما هى من قيود الموضوع ويتعرف ذلك من انالو فرضنا انتفاء المفسدة من حين الانشاء فأنا نجد الارادة والطلب متحققين ومع ذلك هما متعلقان بالحج بعد الاستطاعة، فلو كانت الاستطاعة شرطاً فى تحقق الارادة لما تخلفت عنها فى هذا الفرض لعدم مانع عن تحققها كما هو المفروض فهذا دليل على ان الاستطاعة لم تعتبر الا فى موضوع الحكم وفى متعلق الطلب والارادة لافى حصول الارادة نفسها كما هو ظاهر لا اظن ان يخفى .

ثم ان الماتن قده بعد ما اختار مذهب المشهور من تعليق الطلب بالشرط قال: «هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها فى غاية الوضوح، واما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد فى المأمور بها والمنهى عنها فكذلك، ضرورة ان التبعية كذلك انما تكون فى الاحكام الواقعية بماهى واقعية لا بماهى فعلية فان المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز كما فى موارد الاصول والامارات على خلافها» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه .

اقول : فرق بين المقام وما ذكره من موارد الاصول والامارات، فان الاحكام بناء على تبعيتها لمصالح فى المأمور به، لا يرتفع فعليتها الا حيث تكون المصلحة فى موردها مزاحمة بالمفسدة الالهة المانعة عن تنجز التكاليف الواقعية، وليس المقام من هذا القبيل، لظهور ان الحج مثلاً قبل الاستطاعة التى هى شرط التكليف بالحج ان اشتمل على مفسدة كان ذلك من باب اشتمال الشيء على مفسدة

غير لازمة المراعاة، لانها مفسدة تترتب على الفعل اذا اتى به قبل وقته المقرر له وظاهر ان مثل هذه المفسدة لاتصلح ان تكون رافعة لفعلية الخطاب قبل، اذ لامصادمة لمثل هذه المفسدة لفعلية الطلب، لعدم استتباعه الفعل الا فى زمانه المضروب له شرعاً او على الصفة المعتبرة فيه كذلك، وهذا بخلاف موارد الاصول والامارات فان مقتضى المصلحة فيها وان كان هو فعلية الطلب الباعث الى العمل من حين ورود الخطاب، الا ان ابتلاء المورد بما يزاخمه من المفسدة الا هم، اوجب ارتفاع الفعلية عن ذلك المورد وصار مرخصاً فى تركه مثلاً بعد ان كان مقتضى المصلحة فيه المنع عن تركه كما ورد ذلك فى السواك .

فتلخص من جميع ما مر ان كلام الشيخ اعلى الله مقامه سالم عن الايراد عليه بما فى الكفاية، ومحصل اختياره ان لا واجب عندنا الا واجب مطلق مردد بين منجز ومعلق، فالتقسيم حينئذ ثنائية لاثلاثية كما ذهب اليه المشهور، فان اقترن زمان الوجوب والواجب كان من الواجب المنجز الحالى وان اختلفا كان من الواجب المعلق، وفى قبالة من وافقه بتثنية القسمة الا انه احال المعلق وحصر التقسيم فى قسميه المشروط والمنجز الحالى .

«فى ابطال ما افيد من استحالة الواجب المعلق»

وحاصل ما افيد فى تقريب المنع واستحالة الواجب المعلق وجهان: احدهما: ان الارادة التى هى ملاك الوجوب ليست الا ما توجب حركة العضلات نحو المراد وهى فى الارادة التكوينية تبعث المرید على التحرك نحو المراد، وفى الارادة التشريعية تبعث العبد على

التحرك نحوه، وهي لا تكون الامقارنة للعمل فمالم تكن مقارنة له لم تكن تلك الارادة منشاء انتزاع الوجوب والطلب، وحينئذ يستحيل تأخر الواجب عن الوجوب، بل لامحيص من ان يكون الوجوب والواجب مقارنين، فان كان الواجب فعلياً كان وجوبه كذلك ويصير الوجوب منجزاً حالياً، وان كان استقبالياً كان وجوبه كذلك وصار الوجوب مشروطاً بشرطه الاستقبالي، فأنحصرت القسمة في القسمين الواجب المشروط والواجب المطلق العالي ولازم ذلك انحصار الواجبات في الواجبات النفسية، اذ الواجب الغيرى لوفرض تحققه يلازم انفكاك الارادة عن المراد النفسى زماناً لحيلولة الواجب الغيرى بينهما.

قلت: هذا النزاع يشبه ان يكون لفظياً اذ لا يتحاشى الفريقان في ان لنا في نفس الامر والواقع ارادة ليست هي مقارنة للعمل و انما هي تقارن مقدماته، فمن ذهب الى الواجب المعلق نظر الى ان مثل هذه الارادة هي الموضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال، فمتى تحققت وجب موافقتها وهي بأعتبار تعلقها بالمقدمات ارادة توصلية غيرية فتتصف المقدمات من اجلها بالوجوب الغيرى وبأعتبار تعلقها بذى المقدمة ارادة نفسية ويتصف ذوا المقدمة من اجلها بالوجوب النفسى .

ومن انكر الواجب المعلق منع حكم العقل بوجوب امتثال مثل هذه الارادة وانما التزم بأن الواجب امتثاله من الارادة، هي الارادة المقارنة للعمل فيكون جميع المقدمات خارجة عن حيز مثل هذه الارادة ولا تكون موصوفة بالوجوب الغيرى، فلا وجوب الا ما يكون مقارناً لنفس العمل المطلوب بنفسه، فان كان قد حضر وقت العمل كان الوجوب منجزاً، والا كان الوجوب مشروطاً لم يكن له تحقق الا عند حضور شرطه ووقته الذى هو يقارن وقت العمل هذا .

ولكن الذى يقوى فى النظر صحة القول الاول بشهادة الوجدان، ويظهر ذلك فيما لو تماهل العبد المأمور بشراء اللحم الموقوف على مقدمات حتى فات عليه بعض تلك المقدمات، فلا اظن ان يرتاب احد فى استحقاقه العقوبة على ترك الشراء، فلو كان من قبيل الواجب المشروط لم يكن يستحق على ذلك العقوبة، بل له الاعتذار بأن الطلب المصحح للعقوبة على مخالفته لم يكن قد توجه اليه الا بعد فوات بعض المقدمات المانع ذلك عن توجه التكليف اليه، ولا ريب فى بطلان التالى بالوجدان وشهادة العيان .

ثانيهما: ان يردد الواجب الاستقبالى بين ان يكون مطلوباً على وجه التقييد بالزمن المستقبل بحيث يكون التكليف متوجهاً الى مجموع القيد والمقيد معاً، او يكون مطلوباً بذاته لامع قيده، فعلى الاول يستحيل التكليف لان القيد غير مقدور لعدم التمكن من تحصيله فيستحيل التكليف بالمركب من القيد والمقيد معاً .

وعلى الثانى فان كان الطلب كالمطلوب غير مقيد بشيء كان التكليف منجزاً وهو خلاف المفروض، وان كان الطلب معلقاً على حصول القيد كان ذلك من قبيل المشروط وهو عين المطلوب فلا واجب معلق حينئذ .

وفيه ان الاستناد الى هذا الوجه ان كان مبيناً على اعتبار مقارنة الارادة للمراد، فقد عرفت ما فى المبنى فى السابق بما لا مزيد عليه، وان لم يبتن على ذلك واجتزى بالارادة المقرونة مع المقدمات قلنا: اختيار تعلق الطلب بذات المقيد ولا محذور فيه اصلاً، اذ الذات لم تكن مطلوبة الا بنحو تكون مقرونة مع القيد بنحو خروج القيد ودخول التقييد فى المطلوب، من غير ان يكون للذات اطلاق وتوسعة شاملة لصورة التجرد من القيد .

ويظهر الفرق بين هذا النحو من اعتبار الذات، وبين اعتبارها مقيدة بنحو دخول القيد، بأنه على فرض خروج القيد جاز تعلق التكليف بالمقيد لامكانه في زمانه، فلأمانع من البعث نحوه على ان يؤتى به في وقته وزمانه بنحو الواجب المعلق، وهذا بخلافه على فرض دخول القيد، فإنه غير مقدور التحصيل مطلقاً حتى في زمانه فيستحيل تعلق التكليف به الا مشروطاً بحصول قيده لامطلقاً .

فقد انقدح انه ان بنى على اعتبار مقارنة الارادة للعمل انحصرت القسمة في الواجب الحالى والمشروط دون المعلق، وان لم يبين على ذلك انحصرت القسمة في الواجب الحالى والمعلق دون المشروط، فالقسمة لاتكون حينئذ الا ثنائية .

«فى دفع الاشكال عن مبنى المشهور فى تثليث الاقسام»

ويبقى الاشكال على المشهور فى بنائهم على تثليث الاقسام، ولكن الاشكال عليهم بذلك يبتنى على ان يكون دخالة القيد والمقدمة فى المطلوب بنحو واحد فى قسمى الواجب المشروط والمطلق، وانما الاختلاف بينهما فى ذات المقدمة، فان كانت لازمة التحصيل كان ذلك الواجب من قسم الواجب المطلق، وان لم تكن لازمة التحصيل كان ذلك الواجب من قسم الواجب المشروط، فيتجه الاشكال عليهم حينئذ بما ذكر من انحصار القسمة فى قسمين وتكون حينئذ ثنائية، لا كما بنو عليه من كونها ثلاثية، فان كانت المقدمة من غير المقدور، كالوقت، او كانت مطلوبة ولكن لم يطلب حصولها من داعى الامر، خرجت المقدمة عن حيز الارادة وصار الواجب مشروطاً على قول او معلقاً على قول اخر، وان كانت مقدورة وكانت لازمة التحصيل

من داعى الامر كان الواجب منجزاً حالياً، فلا تخرج الاقسام حينئذ
عن امرين .

ويرد عليهم مضافاً الى ما سمعت من ان ذلك ينافى بنائهم الذى
بنوا عليه من تثليث الاقسام انه يلزمهم مع ذلك تعلق الحب والاشتياق
بغير المقدور من المقدمات، لان عدم القدرة لا يكون مانعاً الا عن
تعلق الارادة بغير المقدور من المقدمات، واما مباديها من الحب
والاشتياق فلان مانع من تعلقها بالمقدمات وهو على خلاف الوجدان،
فأنا نجد المقدمات فى الواجبات المشروطة خارجة عن حيز الارادة
بمباديها، فأن الاستطاعة وكذا الوقت ليسا محبوبين، كما انهما
ليسا بمرادين ولا مبعوث اليهما فى ظاهر التكليف هذا ما تحصل من
كلام شيخنا الاستاذ .

ويمكن الخدشة فيه بأن الاشكال على من ثلث القسمة ان كان
بملاحظة ما بنى عليه من اتحاد الدخالة فى القيود فذلك لم يقع فى
صريح كلامه حتى يورد عليه بما ذكر، ولعله يرى اختلاف الدخالة
كما يراه استادنا العلامة على ما استسمعه انشاء الله تعالى .

ولو سلم ابتناء كلامه على ذلك فأقصى ما يمكن الاشكال عليه
بأن ذلك على خلاف ما هو المشاهد من مرحلة التقييد، اذ التقييد
تارة يكون تقييداً فى صفة الاحتياج، واخرى فى وجود المحتاج اليه
كما يأتى توضيحه قريباً اما مع تسليم اتحاد الدخالة واعتبار وحدة
التقييد فلان مجال للاشكال عليه ببطلان تثليث القسمة، لظهور انه
نحن نجد المقدمات الواقعة فى حيز الارادة على انحاء، اذ ربما يراد
حصولها من داعى الارادة كما فى مقدمات الواجب المطلق، وهى على
ضربين، فان كانت المقدمة مقدمة لواجب متوقع الحصول فى الزمان
الاتى كانت مقدمة للواجب المعلق، وان كانت مقدمة لواجب منجز

حالى، كانت مقدمة لواجب منجز، وربما يراد حصولها من غير داعى الارادة وان كانت مطلوبة الحصول، الا ان مطلوبيتها ينحصر بوقوعها من غير دعوة الارادة كمن حضر عنده ضيف فى وقت مضيق، وكان يكره المضيف حضوره عنده فى مثل هذا الحال، فان خروج الضيف عن داره فى مثل ذلك كان مراداً له قطعاً، الا انه لا يرضى بأن يكون خروجه عنه بداعى ارادته خوفاً من العار وانما يريد خروجه عنه بغير داعى ارادته، بل بسائر الدواعى الخارجية غير دعوة ارادته، فان كانت المقدمة بهذا النحو كانت مقدمة لواجب مشروط .

والحاصل انه يمكن تعقل كون القسمة ثلاثية مع فرض الاتحاد فى الدخل فلامجال للاشكال على من ثلث القسمة بمنع صحة التقسيم كذلك على هذا الفرض، وانما يتجه الاشكال عليه بمنع الاتحاد فى الدخل لو كان قد صرح فى كلامه بكيفية الاتحاد فى الدخالة، ولم نقف على تصريح بذلك فى الكلمات فلاموقع حينئذ للاشكال عليه بوجه من الوجوه اصلاً كما هو اظهر من ان يخفى .

ومنه يتبين لك مافى الايراد عليه بأستلزام اعتبار الاتحاد محبوبية المقدمات الغير المقدورة وان لم تكن مرادة لابتناء الايراد عليه بذلك على ان يكون اختيار الحضم غير ما يختاره هو مدظله من الاختلاف فى كيفية القيود فى دخالتها فى المطلوب ولم يعلم ذلك، ولعلمها متوافقان فى المبنى .

على ان دخول المقدمات الغير المقدورة تحت مبادئ الارادة انما هو حيث تتقدم الارادة على تلك المقدمات لامطلقاً، فلا يرد الاشكال على تقدير تسليم وروده الاعلى شيخنا الانصارى قده الذى

بنى على رجوع الواجبات المشروطة كلها الى الواجبات المعلقة، (١) اما على مبنى قول الاخر الذي ارجع المعلقات الى الواجبات المشروطة بواسطة اعتبار مقارنة الارادة للعمل المطلوب بما بيناه انفاً، فهو فى فسحة من هذا الاشكال، لعدم سبق الارادة على حصول المقدمات الغير المقدورة، حتى يستشكل عليه بأن السابق يقتضى تعلق الارادة بتلك المقدمات، وبعد تعذره بخروج المقدمات عن المقدورية يرتفع عنها فعلية الارادة، ويبقى فى المقدمة ما لا ينافيه الخروج عن المقدورية من مبادئ الارادة التى هى الحب والاشتياق والرغبة والميل وذلك اظهر من ان يخفى .

«التحقيق فى تثليث القسمة»

وكيف كان فتحقيق القول فى محل البحث والكلام على وجه يرتفع عنه الاشكال ويصح به تثليث القسمة بلا محذور فيه ولا ارباب يبتنى على مقدمتين :

الاولى : ان يقال : ان اختلاف القيود والمقدمات فى المطلوب المعتبر حصوله من بعدها على نحوين فان اعتبر القيد دخيلاً فى الاتصاف بالمصلحة ، كان ذلك مقدمة للواجب المشروط وسمى مقدمة الاحتياج كالمرض بالنسبة الى الاسهال مثلاً فان الاسهال لا يصير صلاحاً ولا يوصف به الا بعد حصول المرض .

وان اعتبر دخيلاً فى ترتب الاسهال وحصوله، كان ذلك مقدمة للواجب المطلق وسمى مقدمة الوجود المحتاج اليه كشراب السقمونيا، والفارق بين المقدمتين باعتبار الارادة ان المقدمة الاولى خارجة

عن الارادة بمباديها، لظهور ان مثل هذه المقدمة لاتكون متعلقة للارادة في نظر العقلاء، فلا يتطلب المرض لكن يتحقق به صلاح الاسهال ولا يشق اليه ولا يكون محبوباً لديهم الا اذا كان ذلك وسيلة لتحصيل مطلوب آخر اهم لديهم من دفع المرض، وربما كان يتطلبه تخلصاً من الوقوع فيما هو اعظم منه مفسدة ومضرة عليه، كمن كان يرى عنده المرض سبباً للاعتذار عن الدخول في زمرة الخارجين لقتال ابي عبد الله الحسين روى له الفداء فحينئذ يكون المرض محبوباً لديه، وربما تكون مثل تلك المقدمة مطلوبة بنفسها للغير كما نجده في ان الانسان يحب ان يولد له مع انه اذا ولد له يلزمه القيام بوظائف التكليف المتوجه الى الالباء من الانفاق على ابناءهم بالاكل، والشرب والكسوة، وسائر ما يحتاجون اليه في تعيشهم، ولكن مثل هذا ليس الاتفاقاً غير دائمى فى مثل هذه المقدمات الاحتياجية .

نعم هو دائمى فى المقدمة التى تكون معتبرة فى تربت الغرض المطلوب كشرب المسهل والمنضح فى المثال فانه اذا اتفق الابتلاء بالمرض فلا يكاد ينفك ذلك عن ارادة شرب السمقمونيا والمنضح، فمثل هذه المقدمات تكون مطلوبة للمريض بعد ابتلائه بالمرض، ومرادة له قطعاً بلاريب واشكال ولا ينفك عن كونها مرادة له، فصح بهذا تثليث القسمة حيث ان القيد ان كان من قيود الاحتياج خرج عن حيز الارادة وكان الواجب من قبيل الواجب المشروط، وان كان من القيود التى يترتب عليها وجود المحتاج اليه كان الواجب من قبيل الواجب المطلق، فان كانت تلك القيود سابقة على زمان الفعل كان من قسم الواجب المعلق، وان كانت متقرنة معه كان من قسم الواجب المنجز فتمت القسمة ثلاثية مشروط، والواجب المعلق بقسميه، فمثل هذا نتيجة مبنى المختار من اختلاف الدخل، ومن نتائجه ايضاً خروج

قيود الاحتياج عن الارادة بمباديها من الحب وغيره كما يساعد عليه الوجدان السليم، ومن نتائجه ايضاً استعالة اعتبار مثل هذه القيود الاحتياجية فى الموضوع، لان الموضوع متعلق بالحكم ومورد تعلق الارادة به، وقد عرفت ان قيود الاحتياج بأسرها خارجة عن حيز الارادة فيكون الحكم قد تعلق بذات الموضوع الذى هو توأم مع القيد على وجه خروج القيد والتقييد عنه فأفهم واغتنم .

«فى تعلق الامر بالطبيعة»

المقدمة الثانية: ان الطبيعة اذا لوحظت فى عالم التصور تارة تلحظ مقيدة باللحاظ ذهنى وهو المسمى بأعتبار التحلية بالحاء المهمة اى اعتبار حلول الطبيعة فى الذهن، واخرى مجردة عن ذلك اللحاظ وان كانت متحققة فى الذهن وهو المسمى بأعتبار التخلية بالحاء الممجة اى اعتبار خلوها عن الوجود ذهنى وعلى الثانى فأما ان ترى الطبيعة بهذا اللحاظ غير ما بأزائها من الوجود الخارجى على وجه ترى الاثينية بينها، واما ان ترى عينه بالنظر الالى المراتى وقد تقرر فى بحث تعلق الاوامر بالطبائع او الافراد ان التحقيق تعلقها بالطبائع على النحو الاحيز كما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى فى محله .

وعليه فكل ما يقع فى حيز الامر يكون هو الطبيعة الحاكية عما فى الخارج بنحو الاتحاد معه وليس الامر متعلقاً بالوجود الخارجى لظهور ان الشىء بعد وجوده لا يتعلق به الطلب والالزم تحصيل الحاصل وهو محال كما انه ليس الخارج بمعزل عن مرام الطالب، فلا يكون الطبيعة بماهى طبيعة مطلوبة كما هو مقتضى الصورة الاولى من

صورتى التخلية بالخاء المعجمة وكما تكون الطبيعة بهذا الاعتبار الاحيز مطلوبة، فكذا ما انيط به الطلب من شرط الاستطاعة مثلا فى الحج لم يكن ملحوظاً الا بهذا النحو من اللحاظ وليس الشرط الاطبيعة الاستطاعة الملحوظ بانها عين ما بأزائها من الاستطاعة الخارجية .

وبهذا يتضح لك اندفاع الاشكال المتوهم ايراده على القول بتعلق الامر بالطبيعة، من ان الامر بالشىء تابع لاشتمال ذلك الشىء على المصلحة الغير المزاحمة بالمانع، وما هو مشتمل على المصلحة ليس الا الوجود الخارجى دون المتصور فلا يصح تعلق التكليف بالطبيعة المتصورة .

توضيح الاندفاع ان الاتحاد المفروض حصوله بين الطبيعة مع مرئيتها من الخارجيات، يقتضى سراية وصف كل منهما الى الاخر، فالمصلحة وان كانت قائمة بالخارجيات، الا انه يوصف بها الطبيعة الحاكية لها بواسطة ما بينهما من الاتحاد المرئى كما ان الحكم وان كان متعلقة الطبيعة، الا انه يسرى الى الخارجيات، فيوصف الموجود الخارجى بعد وجوده بالواجبية لما بينهما من الاتحاد، هذا حال الطبيعة اذا تعلق بها الحكم .

وكذا اذا وقعت شرطاً له كالاستطاعة فان الاستطاعة ليست بوجودها الخارجى شرطاً، بل بوجودها الذهنى متحدة مع الاستطاعة الخارجية، فان الحاكم يرى الاستطاعة فى ظرف وجودها مؤثرة فى اتصاف الحج بالمصلحة فيحكم بوجود الحج عند حصول الاستطاعة، فمثل هذه الاستطاعة الحاصلة عنده وكانت مسوغة لحكمه بوجود الحج ليست هى الا الطبيعة بماهى حاكية عما يتحقق فى الخارج من الاستطاعة، ولاريب فى حصول هذه الطبيعة عنده وملحوظة لديه،

وإذا كانت ملحوظة عنده وحاضرة لديه فقد حصل الشرط وصح تعلق الارادة والحكم فعلا بلا حاجة الى انتظار حصول الاستطاعة الخارجية .

هذا حاصل ما استفيد من كلام شيخنا الاستاذ دام ظله من بيانه الذى بينه فى هذه المقدمة الثانية .

اقول: ليت شعرى اذا كان الشرط هو الاستطاعة بماهى مرات لمافى الخارج وكانت الاستطاعة بحسب الخارج متوقعة الحصول فتكون الاستطاعة الذهنية بمنزلة الاستطاعة الخارجية لا يكون لها اثر ولا تأثير فى الحكم الا تقديرياً، فيكون للحاكم علم بأنه يحكم على تقدير حصول الاستطاعة ولا فعلية له حين التصور ولحافظ الشرط كما هو حاصل ما افاده مدظله ثانياً فى بيانه الاخر حيث قال: ان القضية الشرطية اذا كان مشتملة على مقدم وتال نحو القضية فى قولك: اذا كان الشمس طالعة كان النهار موجوداً، فهناك ملازمة بين المقدم والتالى ولازم هو وجود النهار وملزوم هو طلوع الشمس، ويختلف تعلق العلم فى اطراف هذه القضية فان تعلق بالملازمة كان العلم كمعلومه غير معلقين بشيء وان تعلق بالتالى المنوط حصوله بحصول المقدم كان العلم فعلى الحصول قد تعلق بما هو منوط بحصول المقدم، الا ان هذا الفرض يستحيل تحققه الا فى صورة يعلم بحصول المقدم، امامع العلم بعدم حصوله فلا يمكن تحقق العلم بوجود التالى المنوط بحصول الشرط، لان الاناطة انما هى على واقع الشرط لاعلى فرضه، ومع العلم بعدم تحقق الشرط لا يكون الشرط الافتراضياً لا واقعياً، وظاهر ان الشرط ليس الا الواقعى دون الفرضى، فاذا علم بانتفائه واقعاً فقد علم بانتفاء الجزاء كذلك، وان تعلق علم منوط بحصول الشرط بوجود التالى، كان العلم منوطاً بخلاف معلومه وهذا

النحو يمكن فرضه في صورتى العلم بتحقق الملزوم والعلم بعدم تحققة، فإن علم بوجود الملزوم صح الاخبار بنحو الجملة الحملية بوجود النهار كما انه يصح تشكيل القضية بنحو الجملة الشرطية بنحو اناطة العلم بالشرط، وهذا بخلافه على فرض العلم بانتفاء الملزوم فإنه لا يجوز فى القضية الابنحو الشرطية دون الحملية .

هذا حاصل تصوير تعلق العلم بأطراف القضية ولما كانت الارادة تابعة للعلم بالمصلحة للواقع المصلحة كان كيفية تعلقها بالمراد على نحو العلم، ففى مورد العلم بتحقق الملزوم، كانت الارادة متعلقه باللازم بنحوين كالعلم على جهة التعليق وعدمه، وهذا بخلاف ما لو علم بانتفائه فإنها لاتتعلق الارادة باللازم الا بنحو التعليق، ويكون متعلقها الذات المعرأة عن التعليق وان لم يكن لها اطلاق يستعمل حالة التجرد عن التعليق فى الارادة .

فتحصل ان العلم اذا تعلق بمدلول الشرطيه يكون على نحوين معلق وغير معلق، والثانى فى صورة تعلقة بالملازمة او تعلقه بالتالى فى ظرف القطع بتحقق الملزوم، والاول يمكن فرضه فى صورة القطع بالملزوم ايضاً ويتعين فرضه فى صورة القطع بعدم تحققه، هذا حال العلم بأعتبار تعلقه بالمعلوم، وعلى حذوه الارادة بل ومبايها من الاشتياق والرغبة والميل ايضاً كذلك فإنها تابعة للعلم بالمصلحة للامصلحة نفسها كما هو ظاهر، فيجرى فى الارادة ومبايها التعليق وعدمه كما كان يجرى فى العلم نفسه طابق النعل بالنعل والقذة بالقذة .

«المختار فى واجب المشروط»

واذ قد تحققت ما ذكرناه من المقدمتين فنقول: ان الواجب المشروط ما يكون مقدمته مقدمة احتياج يكون مفادها التأثير فى سيرورة الشئ ذامصلحة، ومثل هذه المقدمة تكون خارجة عن حيز الارادة والاشتياق كما مرت الاشارة اليه انفاً، الا اذا كان فى البين مطلوب اخر يتوصل بالمقدمة اليه، وهو ليس الامن باب الاتفاق لا دائماً، ولكن الاصحاب لما بنوا على اتعاد الدخل وان تأثير المقدمات طراً، انما هو فى ترتب المحتاج اليه، اشكل عليهم الحال فى المقدمات الغير المقدورة اذ هى وان خرجت عن حيز الارادة بواسطة عدم القدرة الا انه تبقى داخله فى حيز الاشتياق وساير مبادئها، لعدم منافاتها لفرض الخروج عن القدرة، ومن البديهي بطلان اللزم لمانجده فى مقدمات الواجب المشروط انها ليست متعلقة للارادة بمبادئها كما يساعده ظاهر القضية الشرطية، كما ان ظاهرها ايضاً ان موضوع الحكم ومتعلق الارادة هو الموضوع نفسه، وبناء على مقالة القوم يكون المتعلق فى الارادة هو الموضوع مع صفة التقييد، وفى مبادئها مع القيد ايضاً لما سمعت ان عدم القدرة فى القيد انما يقتضى خروج القيد وحده عن متعلق الارادة ويبقى التقييد داخله فى متعلقها كما انه يبقى القيد والتقييد داخلين فى متعلق المبادئ لعدم مانعية الغير المقدورية، فى تعلق مبادئ الارادة به.

والسر فى لزوم ذلك على القوم ان اعتبار وحدة الدخل فى القيود يقتضى سيرورتها دخيلة فى ترتب المحتاج اليه فتكون من قيود

الموضوع الذى هو متعلق بالحكم بمباده، ولا يجوز ان تكون عندهم دخيلة فى الاتصاف بالصلاح، لان ذلك مؤدالى القول بانتفاء الواجب المطلق وانكاره راساً، ولم يظهر فيهم من يقول بذلك، اذ هم ما بين ناف للواجب المشروط وما بين ناف للواجب المعلق، واما الواجب المنجز الذى هو قسم من اقسام الواجب المطلق فلم ينكره منهم احد. وبالجملة فهذا اشكال اخر يلزم القوم على مبناهم ونحن فى فسحة منه بعدما بنينا عليه من اختلاف القيود فى الدخل بواسطة رجوع بعضها الى الاتصاف وبعضها الاخر الى وجود المتصف .

«شئ وجوب تحصيل المقدمات المفوتة»

ومن نتائج قولنا ومختارنا وجوب تحصيل المقدمات المفوتة، والواجبات المشروطة اذا كانت تلك المقدمات متقدمة على شرط الوجوب، لان الارادة المنوطة بحصوله المعلق عليه متحققة وهى تقضى بوجوب تحصيل المقدمات المطلقة بالاضافة الى هذا الواجب المشروط، اذ العقل انما يمنع من سراية الوجوب الى المقدمات الوجوبية فى الواجب المشروط دون ما يكون مقدمة من مقدمات وجوده، فمق علم بحصول الاستطاعة فيما بعد وكان حجة يتوقف على تحصيل مقدمة من قبل حصول الاستطاعة، وجب تحصيلها من قبل تحقق الاستطاعة .

ولا يرد ما قيل ان الوجوب لا يترشح الى المقدمة الا بعد تحققه وحصوله، وهو لا يحصل الا بعد حصول الاستطاعة فكيف يترشح الى المقدمة السابقة على حصول الاستطاعة وجوب من قبل الوجوب الذى هو مترتب على الاستطاعة .

لان ذلك انما يرد على فرض توقف الوجوب على الاستطاعة الخارجية، وليس كذلك بل هو معلق على فرض الاستطاعة بنحو المرات والطريقية الى ما يتحقق فى الخارج من الاستطاعة، فالحاكم اذا علم انطباق هذه الصورة المرئية فى نظره على ما فى الخارج بأن علم ان الاستطاعة تتحقق فى الخارج، كان له انشاء حكمه بنحوين بنحو التعليق المعبر عنه بالجملة الشرطية نحو ان استطعت فحج وبدون التعليق نحو حج، ولا ريب ان مثل هذا الحكم سابق على حصول الاستطاعة الخارجية وهو مستتبع لترشح الوجوب الى مقدمات الوجود السابقة على الاستطاعة .

نعم اذا علم بعدم تحقق الاستطاعة فلا وجه لسراية الوجوب الى مثل تلك المقدمات، لان مطلوبيتها توصيلية، لحصول المطلوب النفسى، وبعد العلم بعدم حصوله يرتفع الطلب الغيرى عن المقدمات بالبدية والضرورة .

نعم لو كان الشرط الفرضى قد اعتبر موضوعاً للحكم المترتب عليه لالياً وطريقاً الى ما بازائه فى الخارج، اتجه البناء على لزوم تحصيل المقدمات مطلقاً حتى مع العلم بعدم تحققه فى الخارج، لان الشرط فى الحقيقة لم يعتبر الا فرضه لا واقعته وقد حصل فرضه فيتربط الحكم عليه ويجب تحصيل الواجب بمقدماته نحو ان كنت مولاك فافعل كذا بناء على ان المقصود منه افرضنى مولاك وافعل كذا، ولا بأس بذكر المثال الذى مثل به الاستاذ دام ظله وان كان عجمياً «اگر عقلت منم بگذر از اين كار» .

وكيف كان فقد ظهر لك ان فعلية الارادة هى الباعثة على ترشح الوجوب للمقدمات الوجودية سواء كانت تلك المقدمات سابقة على شرط الوجوب او متأخرة عنه، غاية ما فى الباب ان اعتبار الشرط

ان كان فرضياً من دون لحاظه الة لمافى الخارج وجب تحصيل مقدماته مطلقاً، وان كان الة ومراة لمافى الخارج كان اللازم تحصيل مقدماته فى صورة العلم بتحقق الشرط .

«التهافت فى كلام بعض المعاصرين»

ومن الغريب ما وقع من فضلاء العصر من انكاره الواجب المعلق ومع ذلك قال بماقلناه وذهبنا اليه، من امكان تحقق الارادة المنوطة بالشرط لعدم خلوه عن التهافت، لان الارادة ان امكن فعليتها مع كونها منوطة بشيء ولم يكن يعتبر مقارنتها مع العمل، فلامجال معه لانكار الواجب المعلق، وان كان يعتبر مقارنتها مع العمل وكان يستحيل اناطتها بشيء مع كونها فعلية، فلامجال لاختياره فعلية الارادة فى الواجب المشروط، وان شئت مزيد اطلاع على مرامه فراجع درره الفوائد. (١)

وبالجملة فقد انقذح ان من نتائج المختار الذى اخترناه فى الواجب المشروط، عدم ورود الاشكال علينا فى المقدمات المفوته الواجب تحصيلها قبل حصول شرط الاستطاعة .

«فى عدم لزوم تأسيس الواجب المعلق على مسلكنا فى المشروط»

ومن نتائجه ايضاً عدم الالتجاء الى تأسيس الواجب المعلق الذى اسسه من اسسه تخلصاً مما يلزمه من الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد التى قد تسالموا على وجوب تحصيل مقدمته السابقة على زمان الوجوب كالغسل فى الليل مقدمة للصيام فى الغد، مع ان زمان الوجوب والواجب فى النهار لافى الليل، فأشكل عليهم الحال حيث ان الغسل مقدمة سابقة على الصيام فى النهار ولا يجب الصيام الا فى زمانه، فكيف تجب مقدمته السابقة على زمان الوجوب فالتجاءوا الى تأسيس الواجب التعليقى وفسروه بما اختلف فيه زمانا الوجوب والواجب وهو فى المثال يكون زمان الوجوب فى الليل وزمان الواجب فى النهار فأختلف بذلك الزمانان فصحوا بذلك اتصاف الغسل بالوجوب .

هذا وقد ظهر لك من البيان المزبور انافى غنية عن ارتكاب مثل هذا الالتزام، لما عرفت من ان الواجب المشروط يسرى وجوبه الى غير شرط الوجوبى من سائر مقدماته الوجودية .

ان قلت: ان الطهارة المائية من المقدمات الوجودية، ولاريب فى انه اذا علم المكلف قبل الوقت عدم تمكنه من تحصيل الماء بعد الوقت لم يجب الوضوء عليه قبل الوقت، فلو كان يجب تحصيل المقدمات المفوتة لوجب تحصيل مثل هذه الطهارة المائية قبل الوقت، والمفروض خلافه كما هو المتسالم بينهم .

قلت: منشأ ذلك قوله «ع» اذا دخل الوقت وجب الصلوة

والظهور (١) الظاهر في ان زمان ابتداء وجوب الطهارة من بعد دخول الوقت، فهو نص ورد على خلاف القاعدة يجب التعبد به .
 فان قلت: مقتضى ذلك عدم اتصاف الطهارة المأتى بها قبل الوقت بالمقدمية فلا يجتزى بها، لاستباحة الدخول في الصلوة من غير فرق بين اتيانه بها بقصد التوصل بها الى ما يأتى به من الصلوة في الوقت، وبين اتيانه بها لغاية اخرى غير الصلوة مما تكون مشروطة بالطهارة كمس كتابة القرآن مثلا، مع انه مما لم يلتزم به احد من الاصحاب .

لا يقال: لم يدل الخبر الاعلى زمان الوجوب من بعد دخول الوقت لان ابتداء المقدمية من ذلك الحين .

لانا نقول: لا بد وان يكون زمان ابتداء المقدمية من ذلك الحين ايضاً، اذ لو اكتفى في تحقق المقدمية بمطلق الطهارة ولو كانت مأتياً بها قبل الوقت، لسرى الوجوب اليها من ذى المقدمة، لما عرفت من ان وجوب كل مشروط فعلى غير منوط بتحقق الشرط خارجاً، بل بتحقيقه ذهنياً مفروض الوجود خارجاً على نحو المرآتية لما فى الخارج وهو حاصل بهذا المعنى لدى الحاكم قبل زمان تحقق الشرط فى عالم الخارج، واذا كان الوجوب حاصلًا ومتحققاً من حين الانشاء وفرض ان الطهارة مقدمة وجودية بالنسبة الى الصلوة، فلا بد حينئذ بحكم العقل من ترشح الوجوب اليها من ذى المقدمة ولو كانت قبل الوقت، ومن المعلوم بالنص والفتوى ان الوضوء غير واجب قبل دخول الوقت، ومن ثم جاز تفويته قبل دخول الوقت اذا علم المكلف انه لم يتمكن من الوضوء من بعد دخول الوقت، وذلك لا يكون الا حيث

يكون ابتداء المقدمية من بعد دخول الوقت ايضاً .
قلت: نعم هو كما ذكرت لامقدمية للصلوة فى مثل تلك الوضوءات
المأتى بها قبل الوقت لاجل غاية اخرى غير الصلوة، بل المقدمة
فيه هو الطهارة الباقية من بعد دخول الوقت، اى مايبقى من تلك
الطهارة الى ما بعد الوقت هوالمقدمة لالطهارة من حين حصولها،
بل المقدمة للصلوة قائمة فى بقية الطهارة المقارنة لزمان الصلوة .
ولايتوهم انه يلزم على ذلك حفظ الطهارة بعد حصولها قبل الوقت .
اذلك انما يلزم لو كانت مقدمية مايبقى من الطهارة من بعد الوقت معتبرة
على جهة الاطلاق وليس كذلك، بل هى مقدمة على تقدير تحققها
فيه من باب الاتفاق، بقريئة ماتسالمواعليه من جواز تفويت الطهارة
المائية قبل الوقت، فان مثل ذلك انما يكون على تقدير ان تكون
المقدمية فيما يبقى من الطهارة، انما هو اذا لم يكن متحققاً بداعى
الامر الصلوتى بل بداعى اخر غيره .

وبالجملة اذالو حظ الاجماع المتسالم عيله على ما حكى شيخنا العلامة
مدظله من جواز تفويت الطهارة المائية قبل الوقت، مع قوله «ع»
لاصلوة الا بطهور (١) يثبت ان للصلوة مقدمتين طهارة حادثة بعد
الوقت، وطهارة باقية من الوضوء الحاصل قبل الوقت واما الطهارة
المتحصلة من الوضوء المأتى به قبل الوقت، لم تكن مقدمة لها شرعاً
فلا تكون متصفة بالوجوب من قبل الصلوة، ولا يلزم المحافظة عليها
ولا تحصيلها قبل دخول الوقت .

ويمكن ان يقال: ان المفهوم من قوله «ع» اذا دخل الوقت وجب
الصلوة والطهور، هو انتفاء المقدمية عن الطهارة اذا اتى بها قبل

الوقت في الجملة، والمتيقن منه انتفائها لو اتى بها بداع الامر الصلوتي اما اذا اتى بها بداع غيره كانت مقدمة بمقتضى اطلاق قوله «ع» لاصلوة الابطهور .

اللهم الا ان يمنع الاطلاق في ظاهر القضية وليس ببعيد اذا لا يستفاد منها الاتوقف الصلوة على الطهارة امان المتوقف عليه من الطهارة هل هو الطهارة على جميع التقادير التي يفرض تحققها فيه من كونها قبل الوقت وبعده، او خصوص ما اذا وقعت بعد الوقت خاصة دون ما قبله؟ فهو مما لا يدل عليه ظاهر الحصر كما لا يخفى، اذ لا عموم في طرف الايجاب ولا اطلاق، الا حيث يجوز وروده لبيان التعميم وهو غير معلوم من حال المتكلم لا يدل عليه ظاهر كلامه .

والحاصل ان نتيجة المختار وفائدته تظهر في المقدمات المفوتة في غير الطهارة فانه على مختار نايجب تحصيلها واما على مختار القوم فيشكل ذلك بعد كون بنائهم على تعليق الحكم في الشرطية على واقع الشرط وتحققه في مرحلة الخارج، لاداء ذلك الى جواز التفويت في غير ما قام الدليل الخاص على جوازه نحو الطهارة كما عرفت بما لا مزيد عليه والمفروض انهم لا يلتزمون بجواز تفويتها، ومن ثم تخلص بعضهم عن ذلك بتأسيسه الواجب المعلق فقال: لما كان زمان الوجوب سابقاً على زمان الواجب اقتضى ذلك صحة اتصاف المقدمات السابقة على زمان الواجب بالواجبية، وتخلص بتأسيسه الواجب النفسى التهيئوى، فذهب الى ان المقدمة السابقة واجبة بالوجوب النفسى التهيئوى، فقسم الواجب الى غيرى وهو الذى تكون الارادة فيه بمبدئها غيرية، والى نفسى غير تهيئوى وهو الذى تكون الارادة فيه بمبدئها نفسية، والى نفسى تهيئوى وهو الذى تكون الارادة فيه نفسية ومباديها غيرية .

ويرد على الاخير بأن الارادة ان اعتبرت مقارنة للعمل فقد خرجت المقدمات بأجمعها عن حيز الارادة ماكان منها قبل الوقت اوبعده وانحصر الواجب في الواجب النفسى الغير التمهيدوى، وان لم يعتبر مقارنتها له كانت المقدمات بأجمعها متصفة بالوجوب الغيرى من دون تفصيل فيها بين ماكان منها قبل الوقت اوبعده هذا.

«فى عدم مرجعية البرائة فى مورد الشك على مسلكنا»

وبقى فى المقام شىء وهو انك بعد ما عرفت الفرق فى الواجب المشروط بين مسلكنا ومسلك القوم وظهر لك ان فعلية الوجوب فى الواجب المشروط على مختارنا لاينوط بالوجود الخارجى، بخلافه على اختيار القوم فلوشك فى واجب انه من قبيل المشروط او المطلق فبناء على مسلكنا يجب تحصيل مقدمته الوجودية قبل تحقق شرطه الوجوبى لتنجز الوجوب بناء عليه، فيتشرح ذلك الى مقدمته الوجودية سواء كان من قسم الواجب المطلق او المشروط. واما على مختار القوم فالمرجع فيه اصالة البرائة للشك فى اطلاق الوجوب، فلعله من قسم المشروط فبناء على مذهبهم لايتنجز وجوبه الا بعد حصول شرطه خارجاً، وهو بعد غير متحقق فيشك فى مقدمته الوجودية انها هل هى لازمة التحصيل على ان تكون مقدمة للواجب المطلق او غير لازمة التحصيل اذا كان مقدمة للواجب المشروط؟ وماكان هذا شأنه يرجع فيه الى البرائة، لكن ذلك ينبغى فرضه فى مورد لم يتحقق الشرط خارجاً اما اذا كان متحققاً فلاينبغى الاشكال فى وجوب تلك المقدمة على كلا المسلكين، لتنجز الوجوب على اى تقدير، مطلقاً كان الواجب او مشروطاً، بنى على اناطة

الوجوب في المشروط على الوجود الخارجى للشرط، اولم يبن على ذلك، ومن هذا يظهر لك الحال فيما لوشك في الواجب وتردد امره بين ان يكون منجزاً او معلقاً او مشروطاً، فانه على فرض تحقق الشرط المحتمل اعتباره شرطاً في الوجوب لاينبى الارتياح في لزوم تحصيل مقدمته، لتنجز الوجوب فيه على جميع التقادير، واما مع فرض عدم تحققه كان المرجع فيه البرائة على مختار القوم، لاحتمال كونه من قبيل المشروط الذى لم يتحقق شرطه خارجاً ومقتضى ذلك عدم تنجز وجوبه، واما على مختارنا فقد عرفت ان حاله كمالو فرض تحقق المحتمل شرطيته فانه يجب تحصيل مقدمته .

«فى النفسى والغيرى»

«ومنها تقسميه الى» الواجب «النفسى والغيرى» وعرف الواجب بماكان ايجابه لنفسه لالتوصل به الى غيره، والغيرى بالعكس من ذلك ومعنى الوجوب هو اللزوم وللابدية وهو مأخوذ من الوجوب فى التكوينية فى قبال الامتناع فيها، فكانه لماكان الشىء اذا حصلت علته التامة وجب وجوده فى الخارج تكوينياً فكان لازم الوجود، فكذلك اذا وجد مقتضيه فانه بمنزلة مالو وجدت علته التامة ادعاء لاحقيقة فعندورود الامر الشرعى يكون الشىء قد وجد مقتضيه وبقي تحققه مفتقراً الى ضم اختيار العبد الطاعة والامثال، الا انه لمكان حكم العقل بوجوب الموافقة والانقياد لامر المولى كان ذلك الشىء بمنزلة الشىء الذى تمت اجزاءعلته ادعاء وتنزيلا وسمى بذلك واجباً شرعاً. فظهر من هذا ان الوجوب منتزع عن مرتبة اظهار الارادة لاعن نفس الارادة، لظهور ان العقل لا يحكم بوجوب الامثال والاطاعة الا

من بروز الارادة للعبد وانكشافها لديه بالبيان النقلى او العقلى، فان ظهرت بنحو التوصل الى واجب اخر كان ذلك الوجوب وجوباً غيرياً، والا كان الوجوب نفسياً .

«وهم ودفع»

ومن هذا البيان ظهر لك اندفاع الاشكال عن تعريف الواجب النفسى بأنه لا ينطبق على جل الواجبات النفسى المعهودة فى شرعنا مما اصطلح القوم عليها بأنها واجبات نفسية كالصلوة والصيام وغيرهما، بل وجل الواجبات العرفية الصادرة من الموالى الى عبيدهم نحو اسقنى او اشتر اللحم او غير ذلك مما يكون الغرض من الامر به التوصل الى فائدة اخرى وغرض اخر مترتب على حصول المطلوب فى الخارج، فان الواجب فى امثال ذلك مما قصد به التوصل الى شىء اخر يكون ذلك هو المطلوب حقيقياً، ففى الشرعيات يكون ذلك المطلوب الحقيقى هو المعرفة كما يقضى به الاية الشريفة: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (١) اى ليعرفون كما ورد فى التفسير (٢)

وفى العرفيات يكون ذلك المطلوب هو استراحة النفس، فلم يبق حينئذ مما يكون ينطبق عليه تعريف الواجب النفسى الا ما يكون بصورة التكليف بالمعرفة نفسها فى التكليف الشرعية او بأستراحة النفس فى التكليف العرفية وهذا اقل قليل .

توضيح الاندفاع ان الواجب النفسى هو ما لا يكون ابراز الطلب

١- الذاريات : ٥٦ .

٢- تفسير الصافى : ج ٥ ص : ٧٥ .

فيه بنحو التوصل الى واجب اخر غيره وهذه الامثلة المذكورة كلها من هذا الباب، لان المترتب عليها ليس الامن قبيل الفائدة والغاية المترتبة على الشيء مع دون ان تكون هي متعلقة للطلب والوجوب، ومجرد كونها مطلوبة ومرادة لبا لا يقتضى ان يكون «الواجب» من اجلها بحسب الواقع «وفى» نفس الامر و«الحقيقة واجباً غيرياً» كما بنى عليه الماتن قده وعلله بأنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً «لمادعى الى ايجاب ذى الفائدة»، وكأنه نظر الى ان مناط الغيرية بمطلوبية الشيء توصل الى وجود شيء اخر سواء كان ذلك الشيء الاخر واجباً او فائدة فمن ثم اشكل الحال عليه في امثال تلك الواجبات. لكن ذلك خلاف التحقيق لما عرفت من ان الوجوب النفسى والغيرى ينتزعان عن مرتبة التحميل وابرار الارادة وهذا غير جار فيما مر من الواجبات المزبورة، اذ لم يقصد بها الا التوصل الى وجود اخر هي الفائدة لا واجب اخر، وفرق بينهما فحينئذ تخرج عن تعريف الواجب الغيرى وتندرج في تعريف الواجب النفسى ويصح التقسيم والتعريف ولا يرد عليهما محذور ولا اشكال اصلاً كما هو اوضح من ان يخفى .

وقد يجاب عن ذلك بما فى المتن من ان تلك الواجبات انما وجبت نفساً لظرو عنوان حسن عليها زائداً على ما فيها من المقدمة للغير، بخلاف غيرها من الواجبات الغيرية فانها متمحضة للغيرية والمقدمة. ويرد عليه اولاً بما نجده فى العرفيات من قولهم: اسقنى الذى لم يكن فيه مصلحة سوى التوصل الى رفع العطش واستراحة النفس ومع ذلك يعد عندهم من الواجبات النفسية ومن ثم كان يعاقب على مخالفتها .

وثانياً بالاوامر الشرعية المتعلقة بالعبادات النفسية كالصلوة والصيام ونحوهما، فانه على مختاره قده فى قصد القرية لا بدوان

تكون معتبرة فى الغرض لافى المأموربه، ولاريب ان اعتبارها فى الغرض يقضى بكون الصلوة بصورتها مطلوبة للتوصل الى حصول ذلك الغرض، فيكون فيها جهة توصلية الى غرض يفتقر تحققه الى ضم نية التقرب الى العمل، فلو كان مع ما فيها من المقدمة قد اشتملت على جهة محسنة اقتضت مطلوبيتها نفساً، ولكان يلزم على تقدير المخالفة ان يترتب على ترك الصلوة عقوبتان احدهما: على تفويت الغرض الاصلى اللازم تحصيله والاخرى: على ترك صورة الصلوة المشتملة على الجهة المحسنة، وهذا واضح البطلان، لوضوح استلزام المخالفة فيها عقوبة واحدة ليس الا .

نعم لو بنى على اعتبار القربة فى المأموربه، اندفع عنه هذا الاعتراض اذ لا يكون ثمة جهة موجبة للعقوبة الامخالفة المأموربه المتضمن للقربة، لاشتماله على جهة محسنة توجب العقوبة على تفويتها، واما الفائدة المترتبة عليه فلا دليل يدل على استحقاق العقوبة على تفويتها، لان الفوائد لاتستتبع العقوبة على تفويتها الا اذا كانت لازمة التحصيل، ولا يعلم كونها لازمة التحصيل الا اذا كان للقربة دخالة فى حصولها فانه لما كانت القربة لازمة التحصيل قطعاً وفرض اعتبارها فى الغرض كان ذلك الغرض فائدة لازمة التحصيل لاعتبار ما هو لازم التحصيل فيه، اما اذا لم تعتبر فيه فجاز ان تكون تلك الفائدة من الفوائد المترتبة على الشىء الغير اللازمة التحصيل، لامن الاغراض الواجب تحصيلها، واذا لم يكن يعلم حال تلك الفائدة انها لازمة التحصيل او غير لازمته، وشك فى ذلك لم يجب مراعاتها ولا يستحق العقوبة على تفويتها .

«فى ترتب المشوبة والعقوبة على موافقة الوجوبات الغيرية ومخالفتها»

ثم ان الغرض الاقصى من هذا التقسيم التعرض الى الثمرة المترتبة على القول بوجوب المقدمة وعدم وجوبها فمن قال بوجوب المقدمة قال باستحقاق العقوبة على تركها، ومن لم يقل بوجوبها لم يقل باستحقاق العقوبة على تركها .

وقيل: لاملازمة بين القول بوجوبها والقول باستحقاق العقوبة على تركها، لاختصاص الاستحقاق فى مخالفة الواجبات النفسية دون الغيرية، وهذا غير مرضى عندنا لان مناط الاستحقاق فى العقوبات والمشوبات على الطغيان والانقياد كما تقرر ذلك فى بحث التجربى ولاريب فى حصول الطغيان من حين ترك المقدمة .

ان قلت: اذا كان ترك المقدمة موجباً لاستحقاق العقوبة لزم من ذلك تعدد العقوبة فى ترك الواجب الواحد النفسى، اذا كان ذا مقدمات شتى وبطلان اللازم اظهر من ان يخفى .

قلت: وحدة العقوبة وتعددتها تابع لوحدة الغرض المقصود وتعددته، واذا كان الواجب النفسى واحداً ذامقدمات لم يكن ثمة الاغراض واحد مترتب على ذلك الواجب النفسى وان تعددت مقدماته فلا يكون تركها مستتبعاً للعقوبة واحدة لا ازيد .

فان قلت: اذا كان وحدة العقوبة تابع لوحدة الغرض، لزم منه وحدة العقوبة على من لم يأت بشيء من الواجبات الشريعة بالمرة، لانها كلها متحدة فى الغرض وهى المعرفة بمقتضى الاية الشريفة المزبورة المفسرة بالمعرفة .

قلت: ليس فى الاية الشريفة دلالة على اشتراك العبادات فى غرض وحدانى هى المعرفة، اذلم تجعل المعرفة غرضاً باعثاً للامر بالعبادات، بل جعلت غرضاً باعثاً لخلق الانس والجن وهو امر اخر غير امرهم بالعبادات .

ولئن سلم انها غاية وغرض للاوامر العبادية، لكن لانسلم دلالة الاية الشريفة الاعلى ان المعرفة فى الجملة غرض باعث على التكليف بالعبادات، وحينئذ فمن الجائز ان يكون كل مرتبة من المعرفة غرضاً باعثاً على كل واحد من تلك التكاليف فيكون الغرض من التكليف بالوضوء مثلاً مرتبة من المعرفة غير المرتبة التى هى غرض من التكليف بالصلوة، وحينئذ يكون للعبادات اغراض عديدة تشترك فى جامع المعرفة او تكميل النفس او غير ذلك، فلو فرض ترك العبادات بأجمعها كانت هناك عقوبات متعددة بحسب تعدد ما ترك من العبادات . والحاصل ان الوجدان شاهد صدق على دوران العقوبة وجوداً وعدمياً مدار تحصيل الغرض وعدم تحصيله، كما ان وحدتها وتعددتها دائران مدار وحدة الغرض وتعددته، فأنظر الى العبد اذا امر بأتيان الماء وكان يعلم بتضرر المولى لو شرب من ذلك الماء لكونه مسموماً، لم يجزله الاتيان بذلك الماء ولو جاء به استحق العقوبة بذلك، وان كان مأموراً بسقى المولى من ذلك الماء من باب الخطاء والاشتباه بتخييل المولى ان ذلك الماء يرفع عطشه .

وكذا اذا اتفق غفلة المولى عن اضطرار النار وكان ولده فى معرض الاحتراق فيها، فإنه يجب على العبد حفظ ولد المولى عن الاحتراق وان لم يكن مأموراً ومخاطباً بحفظه عنها، فان مثل هذا مما يدل على اناطة الثواب والعقاب بموافقة الغرض ومخالفته لا بموافقة الارادة وعدم موافقتها، الا اذا كان تحقق الارادة من المولى ملازماً

لحصول الغرض كما في ارادة الشارع، واما في ارادة غيره فهو ان
احتمل فيه الخطاء والاشتباه الا ان الارادة قد جعلت في انظار العقلاء
طريقاً الى الغرض فيجب اتباعها ولا يعذر العبد في مخالفتها اذا
اتفق مصادفتها للواقع، ومن ثم تراهم يذمون العبد في مخالفتها
عند احتمال خطاء مولاه ولا يقبلون منه الاعتذار بأحتماله خطاء
الطريق وعدم مصادفة الطريق للواقع .

وبهذا ربما يندفع الاشكال في الاوامر العرفية، بأن مدار المثوبة
والعقوبة اذا كان على تحصيل الغرض وعدم تحصيله فلا بد للعبد من تعرف
الحوال عنده في وجوب اتباع امر مولاه، فلربما لا يكون امثاله محصلاً
لغرضه، ولا طريق له الى معرفة ذلك الا من طريق الارادة الدالة من
طريق الان .

على لولم يكن المأمور به محصلاً لغرضه لما امره به، اذ لا يصدر
الامر بالشئ من العاقل الا اذا كان ذلك الشئ محصلاً لغرضه،
وحيثئذ فيستظهر المستشكل ويقول: لادلالة في الامر والارادة الاعلى
ان الامر معتقد لحصول غرضه بما يأمره به، ولا طريقية لاعتقاد
القاطع الا للقاطع نفسه دون غيره، فلاحجية في قطع المولى للعبد
المأمور، ولا ينسده احتمال الخطاء في اعتقاد مولاه، واذا لم
ينسد عند العبد باب احتمال الخطاء بدليل عقلي ولا نقلي، لم يحسن
للمولى مؤاخذه عبده لو خالف امره ولم يوافق فيما امره به هذا .

ولكنك قد عرفت انفاً ان سلوك الطريق الى تعرف الغرض
المقصود في الاوامر العرفية ينحصر عند العقلاء في اتباع ارادة
المولى ولعله لغلبة المطابقة للواقع، فالارادة طريق عقلائي لترتب
الغرض المقصود على موافقتها فهي كالظواهر طريق عقلائي
لاستكشاف المتكلمين يجب اتباعها ما لم يردع عنه الشارع فاذا

خالف العبد ولم يسلك الطريق واتفق مصادفته المواقف لم يكن معذوراً
فى المخالفة كما لا يخفى .

ثم انك بعدما عرفت منا اختيار ترتب المثوبة والعقوبة على
موافقة الوجوبات الغيرية ومخالفتها، ظهر لك اندفاع الاشكال
المذكور فى عبادية الطهارات الثلث، حيث انه قد استشكل فى
عباديتها باعتبار افتقارها الى نية التقرب ولاقربية فى امتثال الاوامر
الغيرية، بناء على عدم ترتب المثوبة والعقوبة على موافقتها و
مخالفتها .

وقد عرفت منافساد المبنى بما لا مزيد عليه وان المختار عندنا
مساوات الواجبات الغيرية مع الواجبات النفسية، لحصول الانقياد و
التسليم فى موافقتها والتجرى والطغيان فى مخالفتها كما فى
الواجبات النفسية من غير فرق فى ذلك بينهما اصلاً، وهذا هو المناط
والمدار فى ترتب المثوبة والعقوبة على التكليف نفسياً وغيرياً .
وقد اجيب عن الاشكال بغير ما ذكرناه بعد الالتزام بأختصاص
الثواب والعذاب، بموافقة الواجبات النفسية ومخالفتها، فمن ذلك
ما اجاب به الماتن قده بقوله: «ان المقدمة فيها بنفسها مستحبة و
عبادة، وغايتها انما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات فلا بد ان
يؤتى بها عبادة، والا فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها
انما هو لاجل كونها فى نفسها اموراً عبادية ومستحبات نفسية،
لالكونها مطلوبات غيرية والاكتفاء بقصد امرها الغيرى فأنما هو
لاجل انه لا يدعو الا الى ما هو كذلك فى نفسه، حيث انه لا يدعو الا الى
ما هو المقدمة فافهم.»

ولعل قوله فافهم اشارة الى مناقشة يمكن ايرادها على كلامه
هذا، وهى ان المواقف فيما يأتى به عامة المتشعبة من الطهارات الثلث

انهم لم يقصدوا فيها الامتثال الامر الغيرى من غير ان يجعل ذلك وسيلة الى ما هو المقدمة، ولا اتخذ في مقاصدهم عنواناً مشيراً الى المقدمة ولا الى المحبوب النفسى، فلان من مقتضى جوابه قده الامن الالتزام ببطلان عبادتهم وهذا مما لا يكاد يلتزم به من هو دونه فضلاً عنه قده ومن ذلك يظهر ما فى الجواب الثانى المنقول عن غيره و«ملحظه ان الحركات الخاصة، ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفاً عليها، فلا بد فى اتيانها بذاك العنوان من قصد امرها، لكونه لا يدعو الا الى ما هو الموقوف عليه فيكون عنواناً اجمالياً ومراتاً لها فأتيان الطهارات عبادة واطاعة لامرها، ليس لاجل ان امرها المقدمى يقضى بالاتيان كذلك بل انما كان لاجل احراز نفس العنوان الذى يكون بذلك العنوان موقوفاً عليها.»

واجاب عنه الماتن قده بوجهين احدهما: «ان ذلك لا يقتضى الاتيان بها كذلك لامكان الاشارة الى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو اخر ولو بقصد امرها وصفاً لا غاية و داعياً، بل كان الداعى الى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً اخر.»

وثانيهما: على تقدير تسليم انحصار الاتيان بها محصلة لما هو المقصود منها على اتيانها بنحو الداعوية عن الامر الغيرى، الا ان ذلك «غير واف بدفع الاشكال بترتب المثوبة عليها كما لا يخفى.» لان الامر الغيرى لا يترتب على موافقته ثواب حسب الفرض فكيف يكون داعويته مصححة للتقرب بالعمل المأمور به .

ويرد على جوابه الثانى بأنه فيما يكون عباديته قائمة بذاته كالخضوع، فإنه لا يفتقر فى عباديته قصد جهته المحسنة له سوى

تحقق عنوان الخضوع، فاذا اتى بالشىء عن داعى الامر الغير وتحقق به العنوان الذاتى المحقق لعبادية الشىء، كفى ذلك فى ترتيب المثوبة عليه بلا حاجة الى قصد الجهة المحسنة له اجمالاً ولا تفضيلاً، فلا يرد اشكال حينئذ كما هو ظاهر .

واجيب: عن اصل الاشكال بما حاصله ان الغرض المقصود من الصلوة كما يتوقف على فعل الصلوة واتيانها بداعى الامر النفسى كذلك هو يتوقف على اتيان الطهارة بداعى امرها الغيرى .

وهذا الجواب بحسب نظرى القاصر لامسار له بالاشكال، لا بتناء الاشكال على عدم صلاحية الامر الغيرى للمقربيه فى العمل وانه لا يتحقق به عباديته، فكيف ينوى به التقرب وظاهر ان هذا المحذور لا يندفع بما ذكر فى هذا الجواب، من افتقار الغرض فى ترتيبه على الصلوة الى اتيانها نفسها بقصد امرها النفسى واتيان مقدماتها بقصد امرها الغيرى فتأمل جيداً .

«فى ان الواجب مطلق المقدمه او ما قصد بها التوصل او خصوص الموصلة»

«الامر الرابع لاشبهه فى ان وجوب المقدمة بناء على الملازمة يتبع فى الاطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمة.» وقد يتوهم من كلام صاحب المعالم طاب ثراه خلافه، حيث انه اعتبر فى وجوب المقدمة ارادتها فلا يجب عنده الا بعد تحقق الارادة من المرید. (١) ويدفعه ان الارادة اذا تحققت كانت هى الباعثة لتحقق المراد،

١- المعالم الدين فى الاصول : ٧٤ قال قده فى بحث الضد : وايضاً فجحة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها، انما ينهض دليلاً على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر .

ولزم من ذلك لغوية الايجاب من الحكيم، لان الغرض من انشاء الوجوب ليس الا احداث الداعى الى حصول المراد وبعد انقداح الارادة يتحقق الداعى الى حصوله بها فيلغوا يجابه بعدها .

بل قديقال بأستحالة تخلف المراد بعدها، فيكون المراد لازم الحصول حينئذ ممتنع التخلف فيخرج بذلك عن صلاحيته لتعلق التكليف به كما هو واضح، فأشترط وجوبها بالارادة فى غاية السقوط ولا بد من ارتكاب التأويل فى كلام المعالم لو كانت عبارته ظاهرة فى ذلك، ولا يبعد تنزيلها على ان الارادة من قيود الواجب كما ربما يفرى ذلك الى شيخنا الانصارى طاب ثراه .

وكيف كان فقد وقع الخلاف بينهم فى ان الواجب ذات المقدمة اومع قصد الايصال الى ذمها سواء ترتب عليها ذوها ام لا اومع قيد الايصال سواء قصد بها الايصال ام لا؟ اقول اقربها لدى النظر هو القول الاول اما عدم اعتبار قصد التوصل فلقضاء الوجدان به، الاترى فى الخطابات العرفية لوقال المولى لعبده جئنى بالماء ومعلوم ان ليس قصده فى امره هذا الا الغيرية والتوصل الى استراحة النفس، فلوجاء العبد بالماء وقصده امثال ارادته والانقياد لامره ذلك كان ممدوحاً لدى العقلاء وعد عندهم ممثلاً لامر موله، فدل ذلك على ان قصد التوصل ليس معتبراً فى الواجب المسمى وجوداً ولا امثالاً. وينقدح لك الاشكال فيما ذكره الماتن قده فى قوله «نعم انما اعتبر ذلك فى الامثال» لما عرفت من ان الامثال بالمقدمه لا يفتقر فى تحققه الى قصد التوصل الى الواجب، كما انها لا تفتقر فى وقوعها على صفة الواجبية الى ذلك ايضاً .

لا يقال: فرق بين ما ذكرت من المثال العرفى، وما نحن فيه، اذ الواقع فى المثال بروز الطلب فيه بصورة الواجب النفسى، وان

كان هو في نفس الامر والواقع غيرياً، وهذا بخلاف المقام لكون الواجب فيه مقدماً ظاهراً وواقعاً .

لانه يقال: لاعتبرة بمقام الاظهار وبروز الارادة الالكون ابرازها طريقاً عادياً لبيان واقع الارادة من غير ان يكون لمقام ابرازها موضوعية في ترتب المثوبة والعقوبة، لظهور ان المثوبات والعقوبات تابعان لواقع الارادة للمقام اظهارها، وهذا لا ينافي ما تقدم في المبحث السابق من النفسية والغيرية مدار الابرار ومرتبة التحميل، لان ذلك لم يكن الا بملاحظة ما جرى عليه اصطلاح القوم في تقسيمهم الواجبات الى نفسية وغيرية فالواجب النفسي في الاصطلاح ما برزت فيه الارادة لابنحو التوصل الى واجب اخر وبعبارة الواجب الغيري، وكلامنا هنا في تعرف حال الثواب والعقاب بحسب نفس الامر والواقع وظاهر انهما يدوران مدار موافقة الارادة وعدمها لامدار كيفية الارادة نفسية وغيرية بشهادة تساوي الحال بحسب انظار العقلاء في ترتب المثوبة على الارادات الغيرية كترتيبها على ارادات النفسية، كما انه لا يتفاوت الحال عندهم في ذلك بالنسبة الى صدق الامتثال و حسن الانتقياد هذا كله في غير المقدمة المحرمة .

واما المقدمة المحرمة فان لم تكن منحصرة بقيت على حرمتها ولم يتصف بصفة الوجوب، لانه لما كانت المقدمة المحرمة تشترك مع المقدمة المباحة في مناط المقدمية علم ان الواجب هو الجامع المشترك فيما بينهما، ولزم بحكم العقل صرف الوجوب في الجامع الى فرده المباح دون المحرم، وان كانت منحصرة كما لو انحصر انقاذ الغريق او اطفاء الحريق بالتصرف في ملك الغير وجب مراعات الاهم من مصلحتي الوجوب والتحرير، فان كانت مصلحة الوجوب اهم كانت المقدمة واجبة، وان كانت مصلحة التحريم اهم بقيت

المقدمة على ما هي عليها من التحريم وسقط الوجوب عن ذى المقدمة
لتعذر امتثاله .

ولبعض الاعلام هنا تفصيل فى المقدمة المحرمة المنحصرة،
فذهب الى وجوبها بقصد الايصال خاصة فلولم يقصد بها الايصال
كانت باقية على حكمها السابق من الحرمة، مع كونه قائلاً بوجوب
المقدمة بذاتها اى مطلقاً فى غير المقدمة المحرمة .

ولعل نظره فى ذلك الى ان الاذن فى المبيغوض من جهة المزاحمة،
انما هو من الضرورة التى تتقدر بقدرها، وحيث تدفع الضرورة
بالاذن فى الغصب المقصود به الانقاذ او الاطفاء، فلاوجه للاذن فى
قسم اخر وهو الغصب الغير المقصود به ذلك .

وفيه ان قدر الضرورة فى المقدمة المحرمة تعم صورتى قصد
التوصل وعدمه لان ملاك المقدمية اذا كان قائماً بذات مقدمه، و
فرض مغلوبية مصلحة التحريم فيها بالاضافة الى مصلحة الوجوب
سقط اعتبار الحرمة فى المقدمة بالمرّة وتمحضت لصفة الوجوب
«فيقع الفعل المسمى على صفة الوجوب ولولم يقصد به التوصل
كسائر الواجبات التوصلية لاعلى حكمه السابق الثابت له لولا عروض
صفة توقف الواجب الفعلى المنجز عليه فيقع الدخول فى ملك الغير
واجباً اذا كان مقدمة لانقاذ غريق او اطفاء حريق واجب فعلى لاجراماً
وان لم يلتفت الى التوقف والمقدمية.»

ان قلت: لاريب فى ان المقدمة المحرمة يتصور وقوعها فى
الخارج على نحوين بقصد الايصال وبغير قصد الايصال، والاثر
يستند الى الجامع المشترك بين ما قصد فيها الايصال وما لم يقصد
فيها ذلك كما فى الجامع المشترك بين المقدمة الحرامّة والمباحة
على ما تقرر انفاً. وقد عرفت فيما سبق ان العقل فى مثل ذلك يحكم

بصرف الوجوب المقدمى الى ناحية المقدمة المباحة، وهنا ايضاً كذلك فان العقل يصرف الوجوب المقدمى الى صورة اتيان المقدمة المحرمة بقصد الايصال لا بغير قصده .

قلت: ليس المقام من قبيل ما سبق اذ المقام من باب الاقل والاكثر، فان المقدمة المقصود بها الايصال اعتبر فيها حيثية الايصال وهو امر زائد على ذات المقدمة وكلما يكون من هذا الباب فالوجوب انما يترشح من ذى المقدمة الى ذات الحصة لا الى الجامع حتى يتجه فيه دعوى حكم العقل بصرف الوجوب الى خصوص المقدمة المقصود فيها الايصال كما قلناه فى الجامع المشترك بين المقدمتين المباحة والمحرمة .

«واما عدم اعتبار ترتيب ذى المقدمة عليها فى وقوعها على صفة الوجوب» فلان الترتيب صفة منتزعة من حصول ذى المقدمة من بعد مقدمته، ولا ريب ان ذلك متأخر طبعاً عن حصول ذى المقدمة فهو متأخر عن المقدمة ايضاً كذلك، لان ذا المقدمة غاية للمقدمة فهو متأخر عنها ومقتضى ذلك ان يكون المتأخر عن ذى المقدمة المتأخر عن المقدمة، متأخراً عن المقدمة ايضاً، واذا كانت هذه الصفة متأخرة عن الغاية رتبة يستحيل اعتبارها فى المقدمة المفضية بذى المقدمة، لان رتبة المفضى سابقة على رتبة الغاية وما يترتب عليها، ويمتنع اعتبار المتأخر رتبة فيما هو مقدم عليه فى الرتبة . هذا اذا كانت صفة الترتيب معتبرة فى الواجب كما هو صريح كلام صاحب الفصول قده على ما حكى عنه (١) واما لو اريد اعتبارها فى الوجوب كماتوهم ذلك من كلام المعالم قده (٢) فى قصد التوصل

١- الفصول فى الاصول : ٨١ .

٢- المعالم الدين فى الاصول : ٧٣ .

فذلك اوضح فساداً عن الاول مع وجهين :

احدهما: ان اعتبار الترتب في حكم الوجوب معناه انه عند ترتب ذى المقدمة على مقدمته تجب المقدمة ولا ريب انه عند ترتب ذى المقدمة يسقط الوجوب عن ذى المقدمة لاصالة تحصيل الحاصل فلا معنى للبعث نحو مقدمته .

ثانيهما: ان ايجاب المقدمة لا يكون الا حيث يتمكن العبد من مخالفته عصيانياً، وظاهر ان المقام ليس من ذلك القبيل، لان مخالفته انما تتحقق بعدم اتيانه بالمقدمة، ومن المعلوم انه مع عدم فعله المقدمة لم يتحقق الترتب الذى هو شرط الوجوب حسب الفرض واذا لم يحصل شرط الوجوب لم تكن المقدمة واجبة، واذا لم تكن واجبة لم يكن فى تركها عصيان .

فتحصل من جميع ما سبق ان قيد الايصال او قصد الايصال لم يؤخذ فى المقدمة، وانما هى معرأة عن القيد كما لا يخفى .
لكن ذلك لا يستدعى اطلاقاً فيها، لماعرفت منا غير مرة ان موضوع الحكم لا يكاد يكون له سعة اطلاق يشمل حال نقيض الحكم، وفى المقام لما كان المترشح الى المقدمة من ذىها ليس الا ارادة ضمنية مقتضية لحفظ وجود ذى المقدمة من قبل المحافظة على وجود المقومة فى حال يتحقق به وجود ذى المقدمة وهو لا يكون الا فى ظرف تعلق الارادة بحفظ وجود ذىها من جميع الوجوه الساد لجميع انحاء انعدامه .

وبعبارة اخرى لم تتعلق الارادة بالمقدمة الاتبعاً لارادة ذىها، وانما تعلقت الارادة بذيها من جهة مراعاة حفظ وجوده الساد لجميع انحاء عدمه، فكانت المقدمة متعلقة للارادة من جهة ان من وجودها ينسد باب من ابواب انعدام ذىها، فأرادة ذى المقدمة ومطلوبية

وجوده على الوجه الاتم، اقتضت تعلق ارادة بالمقدمة على نحو انبساط الارادة المتعلقة بالكل على كل واحد من اجزائه، فكل ارادة اذا قيست الى كل جزء كانت ارادة ضمنية. وهنا ايضاً كذلك اذ الارادة الباعثة لوجود ذي المقدمة اقتضت ارادة تبعية لما يتحقق به ذلك الوجود، و تلك الارادة لا تكون الا في ظرف حصول الارادة لباقي المقدمات التي يتحصل بها ذو المقدمة، فهي ارادة ضمنية ويستحيل الاطلاق في موضوعها على وجه يشمل حال عدمها كما انه يستحيل تقييده بقيد الانضمام، لان الانضمام اعتبار منتزع من وحدة الارادة المتعلقة بالمتكثرات فهو متأخر طبعاً عن الارادة وما هو متأخر طبعاً عنها يستحيل اعتباره في موضوعها ومتعلقها كما لا يخفى .

وقد انقدح بذلك انه لا تقييد ولا اطلاق في المقدمة بل هي حصة تكون تواماً مع ترتب ذي المقدمة عليها، فمع عدم ترتبه عليها لا تكون مطلوبة لقصور في حكمها، لا لتقييدها بقيد الترتب كما زعمه صاحب الفصول قده فافهم واغتنم .

فأن قلت: اطلاق الارادة المتعلقة بالمقدمة تابع لاطلاق الغرض المقصود منها، وظاهر انه «ليس الغرض من المقدمة الاحصول مالولاه لما يمكن حصول ذي المقدمة، ضرورة انه لا يكاد يكون الغرض الا ما يترتب عليه من فائده واثره ولا يترتب على المقدمة الا ذلك ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه اصلاً وانه لامحالة يترتب عليها.»

وبيان اخر ان انعدام ذي المقدمة يتحقق بانعدام كل واحد من مقدماته، ففي التحليل يكون انعدام واحد من المقدمات علة تامة لانعدام ذي المقدمة، فاذا اريد ايجاد ذي المقدمة فلا بد من سد هذه الاعدام وتبديلها بالوجودات، فيكون كل وجود من واحد من المقدمات

فيه اقتضاء لوجود ذى المقدمة، فاذا اريد ايجاد ذى المقدمة لا بد ان يبدأ اولاً بايجاد واحد فواحد من مقدماته فأى مقدمة اذا اوجدها فقد سد باباً من ابواب انعدام ذى المقدمة من ناحية تلك المقدمة التى اوجدها، وهذا الانسداد من ناحية عدم هذه المقدمة التى اوجدها هو الغرض المقصود من ايجاد هذه المقدمة، ومن المعلوم ان هذا الغرض لا ينحصر امره بصورة انسداد بقية الابواب من ناحية بقية المقدمات، كما انه يستحيل ان يكون انسداد باب انعدامه من ناحية غير هذه المقدمة غرضاً لما اوجده من المقدمة، بل ليس الغرض المترتب على ما اوجده من المقدمة الاسدباب انعدام ذى المقدمة من ناحية هذه المقدمة، واذا كان هذا هو الغرض المقصود من ايجاد هذه المقدمة، وكان ذلك يعم صورتى تحقق بقية المقدمات وعدم تحققها كانت المقدمة مطلوبة بحسب ما لها من الغرض سعة واطلاقاً، ومقتضى ذلك ان تكون مطلوبة مطلقاً ترتب عليها ذو المقدمة ام لم يترتب .

قلت: الغرض المقصود وان لم يكن مختصاً بصورة الترتب بل يعم كلتا صورتى الترتب وعدمه، الا ان الغرض لم يكن على اطلاقه تحت الطلب، والارادة، بل المطلوب منها ما كان يترتب عليها ذو المقدمة، وذلك لا يكون الا فى فرض اصطحاب المقدمة المأتى بها لبقية المقدمات .

والسر فى ذلك هو ان المقدمات ليست مستقلة بالارادة وانما يتعلق بها الارادة والطلب بملاحظة تعلق الارادة بذى المقدمة، ولاريد ان ارادة ذى المقدمة لم تكن الالحفظ وجوده بالنحو التام المستتبع لارادة المقدمات كلها بنحو الاجتماع لكى يتحقق بذلك الوجود المطلق المقصود من تعلق الارادة بذى المقدمة وظاهر ان

مثل هذه الارادة اذا تعلقت بالمقدمات كانت ملازمة لترتب ذى المقدمة عليها، ضرورة ان كل مقدمة تحت ارادة ضمنية منبعثة عن تعلق الارادة بايجاد ذى المقدمة .

وربما يستدل للقول بأطلاق الارادة فى المقدمة من غير فرق بين صورتى الترتب وعدمه «بأنه لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها، من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى فى البين الاطلبه وايجابه، كما اذا لم يكن هذه بمقدمة او كانت حاصلة من الاول قبل ايجابه، مع ان الطلب لا يكاد يسقط الا بالموافقة او العصيان والمخالفة، او بأرتفاع موضوع التكليف كما فى سقوط الامر بالكفن او الدفن بسبب غرق الميت احياناً او حرقه ولا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة.»

والجواب عنه ان المراد بسقوط الطلب ان كان هو سقوطه عن مرتبة الفعلية بأتيان ذات المقدمة من غير ترتب، فلانسلم سقوطه كذلك مالم يترتب عليها ذوالمقدمة قطعاً، لما عرفت من ان تعلق الطلب بالمقدمات من شئون تعلقه بذى المقدمة، وليس هو طلباً استقلالياً بل هو نظير الطلب المتعلق بأجزاء المركب ضمنى ينوط بسقوطه عن مرتبة الفعلية بالحاق بقية الاجزاء واستكمال تمام المركب، وان كان هو سقوطه عن مرتبة البعث والتحرك فذلك مسلم لاستحالة البعث والتحرك نحو الحاصل فأنه من تحصيل الحاصل، الا انه من المعلوم ان عدم صلاحية الامر للتحرك لا يدل على ان المأمور به هو المقدمة على جهة الاطلاق لجواز ان يكون ذلك من قبيل اجزاء المركب الذى لا يبقى معه الامر محركاً عند تحقق بعض اجزائه الامع الحاق بقية الاجزاء وضمها مع ما اتى به من الاجزاء من دون ان يسقط

بذلك عن مرتبة الفعلية، ولعمري هذا واضح لاسترة عليه اصلا كما لا يكاد يخفى .

«حول الثمرة في المسئلة على القولين»

ثم ان الثمرة تظهر فيمالو اذن المالك لمن يتوضاء بمائه ومن حوضه ان لا يتوضاء به الا وان يصلى بذلك الوضوء، فعلى القول المختار لتوضاء ولم يصل كان وضوءه باطلا لانه منهي عن هذا الوضوء الذي لم يستعقبه صلوة، بخلافه على القول باطلاق الوجوب المقدمى فان وضوءه ذلك صحيح على الاطلاق سواء تعقبه صلوة بذلك الوضوء ام لا .

وكذا تظهر الثمرة فيمن سلك الارض المغصوبة بلا داعى الانقاذ ولا ترتب عليه ذلك من بعد سلوكه فانه على المختار يكون سلوكه ذلك محرماً ومعاقباً عليه، بخلافه على القول الاخر هذا .

ولمانع ان يمنع الثمرة في ذلك لان اطلاق المقدمة ليس علة تامة للاتصاف بالوجوب حتى يكون ذلك قاضياً بوجوب المقدمة على اطلاقها سواء ترتب عليها ذو المقدمة اولم يترتب عليها كما هو مقتضى ما ذكر في بيان الثمرة بل هو مقتضى لا يؤثر الا حيث لا يكون في المحل مانع التحريم كما هو متحقق في المقدمة المحرمة فينحصر الوجوب فيها حينئذ بتقدير الترتب خاصة على كلا القولين، وينتفى بذلك الثمرة بينهما فالاولى بناء الثرة بينهما على العلية التامة الا ان القول بالعلية التامة مالم يذهب اليه احد ممن اعلم، فالخلاف في اعتبار الترتب وعدمه في المقدمة على هذا يكون عديم الثمرة، لا بتناء اثر الفرق فيما بين القولين على مبنى غير صحيح عند الفريقين.

بل ربما يدعى في المثالين استحالة صدور النهي من المالك على سبيل الحقيقة لاوله الى طلب الشيء بعد وجوده وهذا محال بالبديهة لانه من تحصيل الحاصل .

وبيان ذلك ان قصر الرخصة في التوضى في مثال الوضوء و سلوك الارض في مثال الارض المفصوبة بصورة ترتب ذى المقدمة على مقدمته، معناه انحصار مورد الاذن فيهما بفرض ترتب ذى المقدمة على المقدمة، ولازمه انحصار ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة بخصوص المقدمة التي يترتب عليها ذى المقدمة، فلا يجب الوضوء حينئذ الا اذا كان يؤتى بالصلوة من بعده، وكذلك الحال في سلوك الارض المفصوبة فانه لا يترشح الوجوب من الانتقاذ الواجب الا الى السلوك الذي يترتب عليه الانتقاذ، واما ما عدى ذلك من صورتي الوضوء الغير المستعقب للصلوة، وسلوك الارض الغير المترتب عليه الانتقاذ فهما باقيا تحت المنع والحرمة، وحينئذ نقول وجوب الوضوء في فرض المثال يتوقف على المكنة والاقتدار عليه، ولا يقتدر عليه الا اذا لم يكن ممنوعاً عنه قبل المالك، لان العذر الشرعى كالعذر العقلي مانع عن تعلق التكليف بالمنوع عنه، ولا يكون الوضوء جائزاً غير ممنوع عنه، الا اذا تعقبه الصلوة بمقتضى قصر الرخصة والاذن في الوضوء بذلك، وظاهران فرض ترتب الصلوة ووقوعها في الخارج موقوف على الوضوء لكونه مقدمة وشرطاً في الصلوة، فصار وجوب الوضوء يتوقف على وجوده بوسائط وهذا هو المحال المدعى لزومه في المثال، لظهور توقف وجوب الوضوء على التمكن منه، والتمكن من الوضوء يتوقف على جوازه، وجوازه يتوقف على ترتب الصلوة عليه، وترتب الصلوة عليه يتوقف على الوضوء نفسه لا يه شرط في الصلوة، وحينئذ يكون المتحصل من ذلك انه اذا وجد

الوضوء واجب، وبطلان هذا اوضح من ان يخفى على ذى مسكة هذا. ولكن الانصاف عدم ورود هذا المحذور من الاشكال على ما ذكر من المثال بناء على المقدمة الموصلة، لمنع توقف الاقتدار على الوضوء، على جوازه، بل على العلم بجوازه، وفرق بين الجواز الواقعى والعلم به فربما لا يكون الشئ جائزاً فى الواقع، ومع ذلك لو اتى به بأعتقاد جوازه كان العمل صحيحاً، كما هو كذلك فى فرض الوضوء ضرورة ان صحته وعدم صحته يدوران فى المثال على العلم برخصة المالك واذنه فى التوضى من مائه وعدم العلم بذلك، فاذا علم المتوضى بأنه يوقع الصلوة ويأتى بهامن بعد الوضوء كفى ذلك فى صحة وضوئه، لعدم اخلاله بالقربة سواء ترتب عليه اتيان الصلوة اولم يترتب عليه ذلك، واذا صح منه الوضوء بطل القول بتوقف الاقتدار عليه بعدم المانع عنه، واذا بطلت هذه المقدمة المذكورة فى تقريب الاشكال، يندفع الاشكال بهذا فيره، اذلم ينته الامر فى فرض المثال الى توقف وجوب الوضوء على وجود الوضوء حتى يكون ذلك من تحصيل الحاصل .

نعم انما يتجه الاشكال لو بنى توقف الاقتدار على الوضوء على الجواز الواقعى وعدم المنع عنه كذلك، وهو فى حيز المنع، فالاولى قصر الاشكال فى المثال على ما تقدم من ابتناء الفرق بين القولين فى الثمرة على القول بعملية الاطلاق فى المقدمية للحكم بالوجوب و هو مما لم يقل به احد من الفريقين، وذلك يستلزم انتفاء الثمرة فيما بينهما كما لا يخفى .

ويمكن ان يقال: بظهور الثمرة بينهما فى انه على القول بالمقدمة الموصلة لوسلك الارض المغصوبة بغير داعى الانقاذ، كان عاصياً فى المقدمة وذبيها، ان لم ينقذ الغريق، ومتجرباً فيهما ان

انقذه من بعد سلوكه الارض بغير داعى الانقاذ، واما على القول الاخر فليس عليه الاحرمة التجري في ذى المقدمة ان اتى به والاكان عاصياً فيه حسب .

ونقل عن صاحب الفصول قده انه قال: بظهور الثمرة بين القولين في مسئلة الضد فانه على القول بالمقدمة الموصلة تصح الصلوة لو ترك الازالة واتى بالصلوة، اذ المقدمة المأمور بها للتوصل الى الازالة بناء على ذلك القول ليست هي الا ترك الصلوة التى يتوصل به الى الازالة، وظاهر ان مرید الصلوة لا يتوصل بتركها الى الازالة فلا تكون مثل هذه الصلوة مما امر بتركها حتى تكون محرمة بناء على حرمة الضد، بخلافه على القول الاخر فان الصلوة بماهى صلوة ضد لتركها الذى هو مقدمة للازالة، فيجب الترك على الاطلاق ومقتضاه حرمة الصلوة وبطلانها، لانها نقيض او ضد للمأمور به، والامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام. (١)

واجيب عن الفصول بعدم الفرق بين القولين فى اقتضاء الامر بترك الصلوة مقدمة للازالة، حرمة الصلوة حتى على القول بالمقدمة الموصلة، لان ارتفاع ترك الصلوة المتوصل به الى الازالة يتحقق تارة بفعل الصلوة واخرى بتركها بغير الايصال فيكون اتيان الصلوة من احد مصداقى النقيض للمقدمة الموصلة، فتكون الصلوة حينئذ محرمة لانطباق عنوان المحرم عليها لو بنى على المقدمية المطلقة .

« غاية الامر ان ماهو النقيض فى مطلق الترك، انما ينحصر مصداقه فى الفعل فقط واما النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى .»

وتنظر الماتن قده في هذا الجواب قائلاً بالفرق بين المبنيين بأنه على القول بالمقدمة الموصلة لا يكون الفعل الامن المقارنات الاتفاقية لما هو النقيض للمقدمة، ولا يتسرى الحكم من احد المتلازمين الى الاخر فضلاً عما يقارنه اتفاقاً، وهذا بخلافه على القول بالمقدمة المطلقة فإن الفعل بنفسه يعد معانداً للترك المطلق ومنافياً له لا ملازماً لمعانده ومنافيه، «فلولم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، واذا كان الترك واجباً فلامحالة يكون الفعل منهيماً عنه قطعاً.»

وقد يترائى في بادى النظر ان هذه الدعوى منه قده في بيان الفرق مصادرة لكونها دعوى عارية عن الشاهد .

ويمكن الاستشهاد للفرق بأنه على المقدمة الموصلة يكون الواجب مقيداً ولا ريب ان ترك المقيد يتحقق بأمرين، ولا يجوز ان يكون الامر ان بأنفسهما نقيضين لذلك الواجب المقيد اذ الواحد لا يناقضه الاشياء واحد لاشياء، فلا بد حينئذ من التزام جامع في البين يكون ذلك هو النقيض، ولما كان ذلك الجامع يستحيل كونه جامعاً بين الوجود والعدم امتنع اعتباره جامعاً بين وجود الصلوة و تركها الغير الموصل، فلا بد من انطباق الجامع في طرف الوجود على امر يكون ملازماً لوجود الصلوة، فيكون ذلك الامر هو المبغوض ويكون وجود الصلوة مقارناً له ولا يتسرى اليه المبغوضية جزماً .

وهذا بخلافه على القول بالمقدمة المطلقة، لظهور ان نقيض العدم المطلق هو الوجود المطلق فاذا كان العدم على اطلاقه محبوباً كان الوجود مبغوضاً للمولى، فأمتنع التقرب به اليه ومقتضاه حينئذ هو البطلان كما هو ظاهر .

هذا غاية ما يمكن ان يوجه به الفرق المدعى في كلام الماتن الا

انه مع ذلك لا يخلو عن اشكال لامكان الخدشة فيه بأن هذا الوجه من الفرق انما يتم لو كان معروض الوجوب بناء على المقدمة الموصلة امرأ واحداً، الا انك قد عرفت منافي بعض المباحث المتقدمة ان ما كان متصفاً بالوجوب في المقيدات والمركبات ليس الا المتكثرات وانما جاءت الوحدة من قبل الحكم وحينئذ يكون نقيض كل واحد من تلك المتكثرات شيئاً غير نقيض الاخر، فلم يختلف طرفا التناقض وحدة وكثرة، بل كان كل منهما على وصف التكثر، فنقيض ترك الصلوة ايجادها كما ان نقيض قيد الايصال عدم الايصال، ومقتضى الملازمة بين محبوبة الشيء ومبغوضية نقيضه هو صيرورة الوجود وعدم الايصال كليهما مبغوضين، الا انه لمكان ضمنية الوجوب في جانب الترك المقدمى كان المبغوض من النقيض منطبقاً على اول الوجود منه وهو يتحقق بأيجاد الصلوة، لكونه مقدماً في الرتبة على نقيض القيد، كما ان المقيد الذي هو الترك كان مقدماً في الرتبة على قيده الذي هو الايصال .

وبالجملة انحصار المبغوضية في طرف النقيض بخصوص الترك ليس من جهة انحصار النقيض في وجود الصلوة، بل انما ذلك من جهة انحصار انطباق المبغوض من النقيض على ما يتحقق في اول الوجود، ولا يكون ذلك الذي هو اول الوجود في مورد البحث الانفس اتيان الصلوة، لاعدم الايصال الذي هو نقيض قيد الايصال المعتبر في الترك المقدمى .

فتلخص مما قررناه ان كلام الفصول قد ه فيما ذكره من الثمرة غير جيد، وان ما اورد عليه من عدم الفرق بين القولين وارد عليه، وان انتصار الماتن قد هله بما ذكره من وجه الفرق غير متجه، ولعله الى ما ذكرناه نظر الماتن في قوله «فتدبر جيداً» ولكنه بعيد لان لفظه

جيداً مانع عن جعل ماسمعت مناوجهاً للتدبر كما لا يخفى .

«فى الاصلى والتبعى»

«ومنها تقسيمه الى الاصلى والتبعى» والملحوظ فى هذا التقسيم هو مرحلة التحميل وابراز الارادة لاذات الارادة نفسها لانها دائماً ابدأ تبعية لكون التقسيم ناظراً الى الواجب الغيرى خاصة لامطلق الواجب نفسياً كان او غيرياً .

على ان يكون الواجب النفسى من قسم الاصلى والواجب الغيرى من قسم التبعى، والا لكان ذلك اصطلاحاً اخر فى تسمية الواجب النفسى اصلياً والغيرى تبعياً ولم يكن يناسب جعله تقسيماً مستقلاً براسه فى قبال التقسيم الى النفسى والغيرى، كما انه ليس الملحوظ فى هذا التقسيم كيفية لحاظ الموضوع بنحو الاصاله والتعبية حتى يكون الحكم بالاصلى والتبعى دائراً مدار كيفية النظر الى موضوعه، فان كان اصلياً كان الحكم مثله اصلياً، وان كان تبعياً كان الحكم كذلك، لما تجدمن الاختلاف فيما بين لحاظ الموضوع وحكمه، فربما يلحظ الموضوع بالاصاله ومع ذلك يكون حكمه تبعياً كما فى مقدمات الواجب فان المولى قد يلحظ مقدمات مطلوبة الا انه يخص حكمه فى مرحلة التحميل بذات الواجب النفسى المطلوب دون مقدماته فان المقدمات حينئذ تكون محكومة بالوجوب تبعاً لذى المقدمة ومع ذلك كانت ملحوظة للحاكم بالاصاله والنظر الاستقلالى، وقد ينعكس الحال فيكون الموضوع ملحوظاً بالتبع ومع ذلك يكون حكمه اصلياً كما فى المتلازمات فان الحاكم عند تصوره احد المتلازمين يلتفت الى ملازمه تبعاً الا انه فى مرحلة التحميل ومقام التكليف يحكم

بالاستقلال على كل منهما بحكم مستقل فيكون الحاكم على هذا اصلياً وموضوعه ملحوظاً بالتبع .

فأتضح مما ذكرناه ان مدار الاصلية والتبعية ليس على لب الارادة ولاعلى تبعية الموضوع فى عالم اللحاظ، بل المدار فى ذلك باعتبار مرحلة التحميل وابرار الارادة، فان ابرز المولى خطابه المتضمن للتكليف بنحو الاستقلال كان ذلك التكليف اصلياً والاكان تبعياً .

ويجرى التقسيم بكلا قسميه فى الواجبات الغيرية والنفسية فان الواجبات الغيرية كما يجوز استقلالها بالخطاب، فتكون واجبة بالاصالة، وعدمه فتكون واجبة بالتبع، كذلك الواجبات النفسية يجوز استقلالها بالخطاب كما هو كذلك فى غالب الواجبات النفسية، ويجوز تبعيتها فى الخطاب والحكم كما فى المتلازمات اذا قصر الحاكم خطابه على احد المتلازمين، فان الحكم فى الملازم الاخر لا يكون الا تبعياً لااصلياً بناءعلى جواز الحكم على المتلازمين بحكمين، فأنقذح بذلك ان فرض التبعية فى الواجبات النفسية لا يكون الا فى المتلازمات دون غيرها .

ثم ليعلم ان غرض المقصود من ذكر هذا التقسيم فى كلمات القوم هو بيان حال المقدمات الغيرالملتفت اليها فى نظر الحاكم، فانه ربما يستشكل فى ترشح الوجوب عليها من ذى المقدمة اذ الحكم على الشئ بالوجوب يتوقف على الالتفات الى ذلك الشئ فمالم يلتفت اليه كيف يجوز الحكم عليه بأنه واجب، فأرادوا بذكر هذا النحو من التقسيم دفع هذا التوهم والتنبيه على ان لنا فى الواجبات ما لايجب الالتفات اليه فى مقام الحكم عليه بالوجوب وهو الواجب التبعى، فلا منافات بين الحكم بوجوب المقدمة وعدم الالتفات اليها، لظهور

ان الالتفات الى الملازمة فى نظر الحاكم كاف فى ايجاب المقدمة بحسب الاتكاز وان لم يكن ملتفتاً اليها، بل ولو كان قاطعاً بعدم توقف الواجب النفسى عليها اشتهاً وخطاء،

«شى بيان ثمرة المسئلة»

«تذنب:» فى بيان ثمرة المسئلة ومعلوم ان ثمرة المسئلة الاصولية لا بد وان تكون واقعة فى طريق الاستنباط صفرى او كبرى، فاذا بنى على وجوب المقدمة تنقح عندنا قياس مؤلف من صفرى هى ان الموضوع مثلاً مقدمة للصلوة الواجبة، وكبرى هى ان كل مقدمة الواجب واجبة، فينتج من ذلك الموضوع واجب، وغير خفى على الخبير ان المقصود من الواجب المترشح الى المقدمة ليس هو الوجوب العقلى الذى هو بمعنى اللابدية، لان ذلك مما يحكم به العقل بديهة فيمتنع ان يكون محط الانظار والخلاف بين الاعلام، بل ليس هو الا بمعنى الوجوب الشرعى، فيستنتج حينئذ من القياس المؤلف من المسئلة الاصولية وغيرها حكم فرعى هو ان الموضوع واجب شرعاً فاذا وجب شرعاً صح التقرب به بناء على المختار من جواز التقرب بالواجبات الغيرية، وكان مورد استحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته، وتحقق بمثل هذا الوجوب عبادية الطهارات الثلث وصلح البعث نحو المقدمة بمثل ذلك الوجوب لمن لم يعلم بالمقدمية، او علم بها ولم يعلم بوجوب ذى المقدمة فان الطلب الغيرى المتعلق بالمقدمة اصالة او تبعاً يصلح للداعوية والبعث نحو المقدمة على هذا الفرض، واما لو فرض علمه بالمقدمية ووجوب ذى المقدمة، امتنع اقتضاء مثل ذلك الوجوب تحريكاً وبعثاً لاتيان المقدمة، لتحقق الدعوة عليها

بحكم العقل من باب الالابدية، الا انه مع ذلك لا يلغو الايجاب فيها اصالة او تبعاً لانه يزداد به التوسعة فى كيفية التقرب والامثال ، لظهور انه مع ايجاب المقدمة بالوجوب الشرعى، يتمكن العبد فى مقام الاطاعة والامثال ان ينوى التقرب الى الله تعالى فى اتيانه بالمقدمة بموافقته لارادة الشارع الغيرية المتعلقة بالمقدمة علاوة على تقربه فيها بنية التوصل، فلا يخلو تعلق التكليف بها حينئذ عن فائدة وهى التوسعة فى كيفية الاطاعة فى المقدمات المباحة بالذات الواجبة بالعرض، بل وفى محرمتها ايضاً منحصرة كانت او غير منحصرة، اذ على فرض تنجز الوجوب وفعليته فى ذى المقدمة لو بنى على وجوب المقدمة ترشح الوجوب الى المقدمة بخصوصيتها ان كانت منحصرة، والى الجامع المشترك بينها وبين المقدمة المباحة ان لم يكن منحصرة، فانه كما يجوز له التقرب فى المقدمة انقياد - الحكم العقل بالدبدية توصل الى ذى المقدمة كذلك يجوز له التقرب فيها انقياد الحكم الشرع بوجوبها غيرياً، الا ان تحقق الاطاعة والامثال فى غير صورة الانحصار يبتنى على القول بجواز اجتماع الامر والنهى، والا فلو بنى على الامتناع وعدم جواز الاجتماع انحصر الوجوب فى المقدمة المباحة خاصة .

واما بناء على الجواز فالوجوب يترشح الى الجامع المشترك بين المقدمتين مباحة ومحرمه فيكون ذلك بالنسبة الى المقدمة المحرمة من قبيل الصلوة فى الدار المغصوبة، فان الصلوة بخصوصيتها فى المكان الغصبى محرمة، وهى بجامعها الصلوتى تكون واجبة فينوى بها التقرب باعتبار جامعها المشترك بين المحرم من افرادها وغيره، كما هنا فان المقدمة المحرمة باعتبار مالها من الخصوصية الغصبية مثلاً محرمة، وهى باعتبار مالها من الجامع القائم بها المشترك

بين المحرم من افرادها وغيره تكون واجبة، فينوى بها التقرب باعتبار ذلك الجامع ولا بأس به بناء على القول بجواز الاجتماع، وليس الجامع فيها هو عنوان المقدمة لكي يرد عليه ما في المتن من «ان الواجب ما هو بالحمل الشايح مقدمة لا بعنوان المقدمة فيكون على الملازمة من باب النهى فى العبادة والمعاملة» انتهى .

لان عنوان المقدمة منتزع عن الشيء بعد اتصافه بشأنية الايصال، فيستحيل استناد التأثير الى ما هو متأخر عن شأنية الايصال الذى هو عنوان المقدمة، لان استناد التأثير الى ذات المقدمة هو العلة والسبب فى اتصاف الذات بالمقدمة، فتكون المقدمة على هذا التقدير معلولة لصلاحيه التأثير القائم بذات المقدمة .

وان شئت قلت: ان صلاحية التأثير القائمة بذات المقدمة هي منشأ انتزاع المقدمة عن ذات المقدمة فحينئذ يكون المقدمة صفة متأخرة رتبة عن صلاحية التأثير والايصال الى ذى المقدمة، ويمتنع استناد التأثير الى صفة متأخرة عن اعتبار التأثير نفسه، فلا بد من استناده الى جهة اخرى قائمة بذات المقدمة غير عنوان المقدمة، فاذا كانت المقدمة منحصرة فى فرد واحد امكن ان يكون لخصوصية ذلك الفرد دخل فى الايصال واستناد الاثر .

واما اذالم تكن منحصرة فى فرد واحد بل كانت ذات فردين احدهما فرد مباح والاخر محرم، فلا بد ان يكون المؤثر فى حصول ذى المقدمة هو معنى جامع بين الفردين غير عنوان المقدمة، فان قلنا بجواز الاجتماع الامر والنهى كان له ان يأتى بالمقدمة المحرمة بقصد التقرب بذلك الجامع كما فى الصلوة فى الدار المفصوبة .

ان قلت: «لايكاد يلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغير المحرم فى غير صورة الانحصار به.»

قلت: ان كان المقصود من اختصاص الوجوب بغير المحرم، هو ارشاد العقل تعييناً الى التوصل بالفرد المباح فهو مسلم، الا ان ذلك لا يخرج الفرد المحرم عن الفردية لذلك العنوان الجامع المشترك بين الفردين، وان كان المقصود منه خروج الفرد المحرم عن الفردية لذلك العنوان الجامع، ففيه منع واضح لا يكاد يخفى، واذا كان الفرد المحرم باقياً على فرديته كان من قبيل الصلوة فى الدار المغسوبة لو اختار المكلف امثال الامر المتعلق بكليه فى ضمن ذلك الفرد الحرام، جاء فيه الكلام المقرر فى مسئلة الاجتماع الامر والنهى واتجه القول بالاجتزاء بذلك الفرد الحرام بناء على جواز الاجتماع وبالجملة ليس المقام الامن موارد المسئلة المبحوث عنها فى اجتماع الامر والنهى ويجبىء فيه الكلام المقرر ثمة، وتظهر ثمرة القول بوجود المقدمة فيه بما بيناه انفاً من زيادة التوسعة فى مقام الامثال والطاعة .

ومنه يعلم ما فى المتن من «ان الاجتماع وعدمه لا دخل له بالتوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه اصلاً.» الى اخر كلامه المذكور فى ايراده الثالث .

اذل الغرض المقصود من ذكر هذه الثمرة ما عرفت من زيادة التوسعة فى طريق الامثال وكيفية التقرب، فانه على القول بوجود المقدمة يتمكن المكلف فى مقام امثاله بالمقدمة ان يأتى بها بداعى الارادة المتعلقة بها، كما يتمكن من امثاله بها مع قصد التوصل الى المحبوب النفسى الذى هوذ والمقدمة، او مع قصد تحصيل الغرض المترتب على حصول ذى المقدمة .

اللهم الا ان يكون نظره قده فى كلامه هذا الى ان مثل ذلك لا يصلح ان يكون ثمرة بحيانها يمتاز بها مسئلة اجتماع الامر والنهى

عن غيرها، فإن التوسعة في كيفية الامتثال يتحقق في كل مقدمة ترشح اليها الوجوب الشرعى سواء كان من موارد اجتماع الامر و النهى او من غيرها، فتفريع اجتماع الامر والنهى على القول بوجوب المقدمة غير جيد، وكيف كان فالامر سهل بعد تحقق الثمرة وترتيبها على القول بوجوب المقدمة بما عرفته انفاً بما لا مزيد عليه .

نعم ما ذكره قده في هذا المقام من ظهور الثمرة في بر النذر بأتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب وغير ذلك من الثمرات المنقولة في الكفاية، غير خال عن النظر سيما في النذر، فإن تطبيق الحكم الفرعى الكلى على بعض مصاديقه ليس يعد ثمرة لمسئلة اصولية فلونذر ان يأتى بواجب شرعى لزمه الوفاء بنذره، فاذا بنى على وجوب المقدمة تحقق فرد للواجب الشرعى وهو المقدمة فأنطبق عليه الوجوب الشرعى الذى لزمه اتيانه، وليس مثل هذا من ثمرات المسئلة الاصولية اذ ليس ذلك من قبيل الحكم الفرعى الكلى الذى مهدت لاستنباطه المسئلة الاصولية، بل هو مورد شخصى انطبق عليه ما هو واجب يلزمه اتيانه بالنذر. والحاصل ان هذا ونظائره لا ينبغى جعله ثمرة من ثمرات المسائل الاصولية .

واما الكلام في بقية الثمرات فيظهر من مراجعة الكفاية فلا نطيل الكلام فيما يرد عليها من الاشكال والاختلال .

«فى تأسيس الاصل فى المسئلة»

«بقى الكلام» فى تأسيس الاصل فى المسئلة وينبغى ان يعلم انه لامجرى للاصل فى المقدمة الاعلى فرض الشك فى وجوبها، ولايشك فى وجوبها الاعلى فرض الشك فى تحقق الملازمة بين وجوبها ووجوب ذى المقدمة، واذا شك فى الملازمة فقد حصل القطع والجزم بانتفاء الدلالة الالتزامية، لان الدلالة لا تتحقق الا بعد العلم بالملازمة فمع عدم العلم بالملازمة تنتفى الدلالة جزماً، نظير الشك فى حجية الظن فانه مساوق للقطع بعدم حجيته، وحينئذ مع الجزم بعدم الوجوب لا يبقى مجال للتمسك بالاصل حتى يتجه فى ذلك ما افاده الماتن قده من ان «نفس وجوب المقدمة يكون مسبقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمة فالاصل عدم وجوبه». انتهى.

ولئن سلم تبعية الدلالة الالتزامية لواقع الملازمة للعلم بها، امكن الخدشة فى جريانه بأن مفاد الاصل ليس الانفى الوجوب فى الظاهر دون الواقع، ومن البين المعلوم عند البصير انه على فرض الملازمة الواقعية يمتنع انتفاء الوجوب ظاهراً عن المقدمة بعد تنجز الوجوب وفعليته بالنسبة الى ذى المقدمة، كما هو المفروض لامتناع التفكيك بين الوجوبين .

ودعوى جواز التفكيك بينهما فى مرحلة الفعلية كمابنى عليه الماتن، كلام لانضمهم محصله بعدان كان وجوب المقدمة بطبعه تبع وجوب ذىها .

ولثق سلم جواز التفكيك بينهما فى مرتبة الفعلية نقول ان من المقرر فى غير هذا المقام ان جريان الاصول يتبع الاثر العملى وان مألها فى باب الاستصحاب الى الامر بالمعاملة فى زمان الشك معاملة اليقين السابق، ولا ريب انه مع لزوم الاثيان بالمقدمة من باب اللابديه بحكم العقل لا يبقى فى البين اثر عملى يترتب على البناء على عدم وجوب المقدمة .

اللهم الا ان يقال: انه يكفى فى الاثر العملى عدم براء النذر بهامع استصحاب عدم وجوبها هذا .
والمسئلة بعد محتاجة الى تجديد نظر وتأمل .

«نقل الاقوال فى الملازمة وعدمها والمختار منها»

واذ قد عرفت ما تلوناه عليك، فأعلم ان القوم فى القول بالملازمة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة على اقوال :
فقائل منهم بالملازمة مطلقاً وهو الاقرب وقائل بعدمها كذلك، ومفصل بين الشرط الشرعى فكالاول وغيره فكالثانى، ومفصل اخريين السبب فكالاول وغيره فكالثانى .

لنا شهادة الوجدان وهو من اعظم البرهان، على ان القصد والارادة اذا تعلقا بشىء لزمه تبعية ارادة مقدماته بالضرورة، افلا تنظر فى نظائر المقام التى تردد بصورة التكليف الصادر من غير الشارع نحو الامر بالسقى وشراء اللحم ونحوهما مما تعلقت ارادة المولى بها، ومع ذلك هى فى نفس الامر والواقع ليست الا ارادات غيرية برزت فى عالم التكليف بصورة الارادة النفسية، فلولا انها مرادة بسبب تعلق الارادة بما يترتب عليها من الاغراض

والمقاصد من رفع العطش وسد الرمق، لما كان فى التكليف بها مجال، فمثل ذلك كاشف عن انجبال النفوس كلية على ان الشيء اذا كان مراداً للطالب كانت مقدماته مطلوبة بالتبع، هذا مع ان حال الارادة التشريعية كحال الارادة التكوينية، فكما ان فى الارادة التكوينية اذا تعلق القصد بأيجاد شيء يتشاغل اولاً فى تحصيل مقدماته، فكلما يوقعه من تلك المقدمات يوقعها عن قصد و ارادة، فكذلك فى الارادة التشريعية اذا تعلقت ارادة المولى بأيجاد شيء على يد عبده وباختياره فأنا يريدُه ويريد مقدماته المتوصل بها اليه ايضاً بالارادة المولوية كما فى ذى المقدمة .

وقد انقذ بذلك ضعف التفصيل بين انحاء المقدمات بنحو السببية او غيرها والشرط الشرعى وغيره لعدم فرق الوجدان بينها كما هو ظاهر لا يكاد يخفى .

ولاحجة فيما احتج به ابو الحسن البصرى للمدعى وان كان مدعاه حقاً، الا ان دليله غير واف بالدلالة على مدعاه كما يعرف ذلك من مراجعة الكفاية .

واما ما احتج به المفصل بين السبب وغيره، بأن المسبب لما لم يكن مقدوراً الاسبب، انصرف التكليف الى سببه لانه المقدور دون سببه، ففيه ان المسبب تارة يكون وجوده مستنداً الى السبب وحده ويكون السبب تمام العلة فى وجود ذلك المسبب كجز الرقبة الذى هو تمام العلة للقتل بحسب العادة، واخرى لا يكون كذلك بل يستند وجود المسبب اليه والى غيره نحو القاء الخشب فى النار فإنه ليس تمام العلة للاحتراق بل الاحتراق يستند الى النار والالقاء معاً بل وعدم المانع نحو الرطوبة، فان كان من قبيل الاول كان المسبب بتمام مراتب وجوده مقدوراً للمكلف بالواسطة وجاز تعلق التكليف به، وان كان

من قبيل الثانى كان المسبب مقدوراً للمكلف من ناحية ما يقدر عليه من الالتقاء دون تأثير النار فى الخشب، فالتكليف وان كان بحسب ظاهره متوجهاً الى الاحراق والاحتراق بتمام مراتب وجوده، الا ان المطلوب من المكلف ليس الا ما يتأتى من قبله من الالتقاء دون ما يتأتى من قبل النار .

واما المقدمة الحرام والمكروه ففى اتصافهما بالحرمة او الكراهة لو ترتب عليهما الحرام والمكروه اولا؟ وجهان او قولان مختار الماتن هو الثانى والا قرب هو الاول، وينبغى ان يعلم اولا ان محل النزاع والخلاف ليس فى المقدمة التى هى جزء اخير للعلة التامة، اذ لا يكاد يشك فى اتصافهما بالحرمة او الكراهة عند الفريقين، كما انه من المعلوم البين عند كل احدانه لا بأس بالمقدمة التى لم يترتب عليها الحرام او المكروه اذالم يقصد بها التوصل اليهما، واما اذا قصد بها التوصل اليهما فليس عليه لاحرمة التجزى مع عدم ترتب الحرام او المكروه على تلك المقدمة، فان ترتبها عليها يجيىء فيها الخلاف فى ترشح الحرمة او الكراهة اليها فأنقذح مما ذكرناه ان مورد الخلاف بين الفريقين فى ترشح الحرمة او الكراهة من ذى المقدمة الى المقدمة، انما هو فى المقدمة التى ترتب عليها الحرام او المكروه غير الجزء الاخير من العلة التامة، سواء قصد بها الايصال الى ذى المدمة او لم يقصد ذلك .

وتظهر ثمرة الخلاف فى من توضع بماء مباح وصار يتقاطر منه الماء المستعمل فى وضوئه على الاناء الغصبي او الارض المغصوبة، فانه بناء على المختار يبطل الوضوء مع تمكنه من حبس القطرات المتقاطرة من اعضائه، ولو بوضع كفه تحت وجهه لجمع القطرات التى تتقاطر من وجهه مثلاً، فان وضوئه ذلك بأجمعه مقدمة للتصرف فى الاناء

المفصوب فيترشح اليه الحرمة من ذى المقدمة ويختل بها القربة
المعتبرة في صحة الوضوء .

واما بناء على القول الاخر فلا يبطل وضوئه وان حرم عليه ارسال
الماء المتقاطر من اعضائه الى الاناء الغصبي، لان الحرمة على ذلك
القول لا تسرى الا الى الجزء الاخير الذى هو عدم حبس القطرات
المتقاطرة على الاناء الغصبي، فيبقى الوضوء على حكمه الرجحاني
المصحح للتقرب به .

وكيف كان فقد احتج الماتن قده لما اختاره بأن باب الاختيار
بعدلم ينسد على المكلف لو اتى بالمقدمة لانه «يتمكن معها من ترك
الحرام او المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبل اتيانها، فلا دخل لها
اصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام او المكروه، فلم
يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما.»

ويدفعه ان المناطق في سراية الحرمة ليس هو عدم التمكن من
ترك الحرام حتى يدور الحكم بحرمة المقدمة مداره، بل المناطق هو
الدخالة وهي قائمة في تمام المقدمات لا بخصوص جزء الاخير الذى
«لايتمكن منه من الترك المطلوب» ولا محالة ان ماله الدخاله في تحقق
الحرام او المكروه «يكون مطلوب الترك ويترشح من طلب تركهما»
طلب ترك لا «ترك خصوص» مثل «هذه المقدمة.»

الان حال هذه المقدمات في اتصافها بالحرمة كحال مقدمات
الواجب في اتصافها بالوجوب وقد عرفت ان اتصاف الواجب بالوجوب
ضمنى، فكذا هذه المقدمات لا تتصف بالحرمة الا ضمناً لاستقلالها،
اذ لاجهة لحرمة المقدمات الاحرمة ذيهها، وظاهر ان الحرام لم يكن
محرمًا الا اذا اتى به تماماً وكمالاً بالوجود المطلق الساد لجميع
الابواب المتصور فيها انعدامه من قبل انعدام واحد من مقدماته

فوجوده المطلق المتوقع على وجود المقدمات هو المبغوض، فيترشح منه المبغوضية الى جميع المقدمات على حسب ما هو متوقف عليها، فيلحق كل مقدمة من تلك المقدمات حرمة ومبغوضية ضمنية على نحو ما سمعته في مقدمات الواجب المطلق فتأمل جيداً .

«حول اقتضاء الامر النهي عن ضده»

«فصل الامر بالشئ هل يقتضى النهي عن ضده اولاً؟ فيه اقوال»
وتحقيق الحق فيه ان الضد ان كان ضدّاً خاصاً فلا دلالة فى الامر بالشئ على النهي عنه، فلو امر بأزالة النجاسة عن المسجد لم يدل ذلك على النهي عن الصلوة، وان كان ضدّاً عاماً كان للامر بالشئ دلالة على النهي عنه التزاماً، بل كان الامر بالشئ عين النهي عنه بوجه كما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى .

«الكلام فى الضد الخاص»

ولنقدم البحث اولاً فى الضد الخاص ثم نتبعه بالبحث عن الضد العام، فنقول مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه فى كل الامور .
اعلم ان ما يتوهم منه الاستدلال على الدلالة على النهي عن الضد الخاص احد الامرين: احدهما مقدمة ترك الصلوة لفعل الازالة مثلاً. ثانيهما استلزام فعل الازالة لترك الصلوة .

والتقريب فى الاول ان وجود احد الضدين مانع عن وجود الاخر، ومعلوم ان عدم المانع شرط لوجود الممنوع، ولما كان بين الصلوة والازالة مضادة كان وجود الصلوة مانعاً عن وجود الازالة فكان ترك

الصلوة شرطاً لوجود الازالة، واذا كان ترك الصلوة شرطاً لوجود الازالة كان مقدمة وجودية لتحققها فاذا وجبت الازالة كما هو المفروض لاهميتها من الصلوة، كان ترك الصلوة واجباً ايضاً لكونه مقدمة وشرطاً في تحقق الازالة، وقد عرفت في المبحث السابق اختيار تبعية المقدمة لذيها في الوجوب فاذا وجب ترك الصلوة كان فعل الصلوة محرماً وهو عين المدعى .

ويمكن الواجب عنه عن وجوه .

الاول: اننا انسلم اقتضاء المضادة بين الشئيين مقدمة ترك احدهما لوجود الاخر، اذ ذلك من شئون التمانع بين الشئيين دون التضاد وفرق بين الضد والمانع، فان الضد مازاحم ضده في الوجود والمانع مازاحم المقتضى في التأثير، فمثل الهواء يزاحم الضياء في تأثيره في الاضائه فهو يسمى عندهم مانعاً، ومثل السواد يزاحم البياض في وجوده ويسمى عندهم بال ضد، ومورد البحث من قبيل الثاني فلا يكون عدمه شرطاً في وجود الضد الاخر .

الثاني: انه يلزم من مقدمة ترك الصلوة لوجود الازالة تقدم الشيء على نفسه وهو محال، بيان الملازمة انه من المتسالم عليه بينهم ان كل شيء كان مقدماً على شيء اخر ففى الربته، كان نقيض ذلك، شئ مقدماً على الشيء الاخر كذلك، كما انه اذا كان شئ متأخراً عن شيء اخر رتبة كان نقيضه متأخراً عن ذلك الشيء الاخر كذلك، فرتبة العلة لما كانت مقدمة على رتبة المعلول، كان رتبة نقيضها مقدمة على رتبة المعلول ايضاً وحينئذ نقول: هنا ان ترك الصلوة اذا كان شرطاً في تحقق الازالة كان رتبة مقدماً على الازالة وعلى ترك الازالة ايضاً لتوافق النقيضين في الرتبة حسب الفرض .
ثم نقول: ان ترك الازالة ينبئ ان يكون شرطاً في تحقق الصلوة

ايضاً لان الازالة ضد للصلوة كما ان الصلوة ضد لها، وقد اعترف
المستدل بأن ترك كل ضد شرط لوجود الضد الاخر، واذا كان ترك
الازالة شرطاً لوجود الصلوة كان ذلك الترك مقدماً على وجود الصلوة
وعلى تركها ايضاً بمقتضى ما عرفت من توافق النقيضين فى الرتبة،
وحيث ان يكون ترك الازالة مقدماً على ترك الصلوة الذى كان «اى ترك
الصلوة» متقدماً عليه «اى على ترك الازالة» بمقتضى شرطيته لوجود
الازالة، وهذا بعينه تقدم الشيء على نفسه لاقتضائه تقدم ترك
الازالة على ترك الازالة وهو محال .

الثالث: انه يلزم على ذلك مقدمية الازالة لترك الصلوة اذ المانع
بوجوده علة تامة لانتفاء الممنوع، فكانت الازالة على هذا اولى
بالمقدمية من ترك الصلوة، وحيث نقول: فعل الازالة يتوقف على
ترك الصلوة لان ترك الصلوة شرطاً فى وجود الازالة وترك الصلوة
يتوقف على فعل الازالة، لان فعل الازالة علة تامة وسبب لترك الصلوة،
فتوقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو الدور المحال .

وهو ناش من البناء على مقدمية ترك الصلوة لفعل الازالة فكان
ذلك باطلا لاستلزامه المحال وما يستلزم منه المحال فهو محال .
ولا يرد عليه ما قيل: من ان ترك الصلوة لم يستند الى وجود الازالة
بل الى الصارف الذى هو عدم ارادة الصلوة .

لانا نقول فى جوابه: انا نقيم البرهان الجزمى على استناده
اليها ايضاً كاستنادها الى الصارف، فان الصلوة لو اريد ايجادها
توقف ايجادها على ارادة هى المقتضى لوجودها وانتفاء المانع الذى
بزعم المستدل ينطبق على ترك الازالة، فكانت ارادة الصلوة مع
عدم الازالة مجموعاً علة واحدة لتحقق الصلوة، ومعلوم ان انتفاء
المعلول الذى هو الصلوة يكفى فيه انتفاء جزء واحد من اجزاء علته

المركبة، فيكون انتفاء كل واحد من اجزا علته علة تامة لانتفاء المعلول، فاذا انتفت ارادة الصلوة كفى ذلك فى انتفاء الصلوة، كما انه مع فرض حصول ارادة الصلوة لو انتفى ترك الازالة بأن تحققت الازالة المانعة عن الصلوة انتفت الصلوة ايضاً، فأما اذا انتفى كل واحد منهما استند ترك الصلوة اليهما معاً، لان العلتين اذا اجتمعتا معاً استند التأثير اليهما، لالى احدهما المعين لبطلان الترجيح بلا مرجح، ولا الغير المعين لامتناع التأثير من واحد مبهم واقعاً وفى نفس الامر، فلامحيص حينئذ عند تحقق الازالة وعدم تحقق ارادة الصلوة من ان يكون عدم الصلوة مستنداً الى كليهما معاً لالى خصوص الصارف، واذا كان مستنداً الى وجود الازالة يجيب فيه محذور الدور من غير فرق فى ذلك بين انتهاء الارادة الى شخص واحد او الى شخصين كما «اذا كان كل منهما متعلقاً لارادة شخص فأراد مثلاً احد الشخصين حركة شىء واراد الاخر سكونه»، بل ورود الاشكال ولزوم الدور المحال فى الصورة الثانية اظهر منه فى الصورة الاولى، لان المقتضى لكل منهما حينئذ يكون «موجوداً فالعدم لامحالة يكون فعلاً مستند الى وجود المانع» لاليه مع الصارف كما كان كذلك فى الصورة الاولى .

اللهم الا ان يمنع الفرق بينهما فيدعى «هيئنا ايضاً» اشتراك الصارف معه فى التأثير، غاية ما فى الباب ان الصارف هنا هو عدم «قدرة المغلوب منهما فى ارادته وهى» اى القدرة فى الارادة مما لا بد منه فى وجود المراد «فلايكاد يكون» يتحقق المراد «بمجرد» الارادة بدون قدرته على انفاذ «ها» لا «الى وجود الضد» خاصة .

ان قلت: كيف يكون التأثير مستنداً اليهما، والحال ان الاثر يستند الى

اسبق العلتين كما فى فرض مثال الحركة «لكون» المانع هنا «مسبوتاً

بعدم قدرته» على انفاذ ارادته فيستند الترك في فرض المثال الى الصارف الذي هو عدم القدرة خاصة لاليه مع وجود الضد .

قلت: من الواضح ان عدم القدرة على انفاذ ارادته انما يكون علة لعدم حصول المراد في زمانه خاصة لافيما بعده من الزمان، فلو لم يكن قادراً على الحركة فيما قبل الظهر كان ذلك علة لانتفاء الحركة في ذلك الزمان الذي هو قبل الظهر، فأما بعده فيفتقر عدم الحركة الى بقاء عدم قدرته على ايجاد الحركة في ذلك الحين الذي هو من بعد الظهر، لظهور انه لو تجددت له القدرة فيما بعد الظهر لتحققت الحركة منه، واذا كانت العلة في عدم الحركة فيما بعد الظهر انتفاء القدرة عليها في ذلك الحين، وفرض اقتران العلة في زمانها التأثيرى مع الضد الخاص، كان الاثر في عدم تحقق المراد مستنداً اليهما لالي عدم القدرة خاصة .

فتلخص من جميع ما قدمناه ان احد الضدين يتوقف في وجوده على ترك الضد الاخر اذا اخذ الترك شرطاً ومقدمة لوجود الضد الاخر، كما بنى عليه المستدل، وترك الضد الاخر يتوقف على وجود الضد المشروط اما توقفاً استقلالياً او منضمماً مع الصارف توقف المعلول على علته او جزء علته، فلزم من ذلك التوقف الفعلى من الجانبين واقتضى ذلك تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

ولئن سلم ان لافعلية في التوقف الحاصل بين الطرفين وهما الازالة وترك الصلوة، الا ان ملاك المحالية متحقق اما بما سمعته منا انفاً في الوجه الثاني، اولما ذكره الماتن قده في الكفاية وحاصله انه اذا كان الضد المشروط مما يصح ان يستند اليه ترك ضده الاخر دل ذلك على رتبة الضد المشروط مقدمة على ترك الضد الاخر وقد فرض ان ترك الضد الاخر كان شرطاً مقدماً على فعل الضد، فكان

فعل الضد الذى هو الازالة مقدماً على ترك الصلوة الذى هو مقدم على الازالة فلزم من ذلك تقدم الازالة على نفسها وهو بديهي البطلان. هذا كله الكلام فى التقريب الاول .

واما الكلام فى التقريب الثانى فمحصله ان فعل الازالة يستلزم ترك الصلوة ويمتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم، فإذا كان الملزوم واجباً كما هو كذلك فى فرض مثال الازالة، كان لازمه الذى هو ترك الصلوة واجباً كذلك، واذا وجب ترك الصلوة فقد حرم فعلها وكانت الصلوة منهيّاً عنها وهو المطلوب .

ويرد عليه ما فى المتن من ان امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم لا يقضى بلزوم توافقهما فى الحكم، فمن الجائز ان يكون اللازم غير محكوم بحكم اصلاً. وتوهم عدم خلو الواقعة عن الحكم مندفع بأن ذلك «انما يكون بحسب الحكم الواقعى لا الفعلى فلا حرمة للضد من هذه الجهة ايضاً، بل على ما هو عليه لولا الابتلاء بهذه المضادة للواجب الفعلى من الحكم الواقعى.»

«الكلام فى الضد العام»

بقى الكلام فى الضد العام وهو بمعنى الترك، ومعلوم ان مجبوبة كل شىء تستلزم مبغوضية ما يناقضه، فمن اراد الازالة حتماً لم يكن مريداً لتركها وكان تركها مبغوضاً لديه ولا ينبغى ان يكون فى ذلك خلاف بين الاعلام .

وانما الخلاف بينهم على تقديره فى دعوى العينية بينهما او التلازم. والتحقيق فى ذلك ان النهى عن الشىء ان كان بمعنى الزجر عنه كان الامر بالشىء والنهى عن نقيضه العام متحدين انشاء خاصة

لامفهوماً، فإنه اذا انشاء الطالب طلبه وقال افعل فقد افاد في كلامه ذلك ارادته للمطلوب، وبغضه عن نقيضه وزجره عنه فهما مفهومان متحصلان من انشاء واحد. وان كان بمعنى طلب الترك كان الامر بالشىء عين النهى عن ضده العام انشاءً ومفهوماً لان طلب الایجاد بعينه طلب ترك تركه .

«حول الترتب»

«فى معنى الواجب التخييرى»

ثم ليعلم انه من البديهي ان الوجود نقيض العدم، فاذا تعلقت ارادة المولى بوجود شىء وجب تحصيل المقتضى للوجود وازاحة موانعه ومزاحماته من الاضداد الوجودية، ولا ريب فى ان ارتفاع الوجود وتبدله الى العدم يكفى فيه ارتفاع بعض اجزاء علتة، فيكون عدم الوجود تارة بانتفاء مقتضيه واخرى بوجود ما يمنع عن وجوده او التشاغل بما يزاحمه فى الوجود من سائر اضداده، فلو فرض للشىء ضدان احدهما ذو صلاح يساوى صلاحه صلاح الضد المطلوب لم يجز للحكيم تخصيص طلبه بضع واحد معين، بل يكون الضدان عنده سواء فى متعلق ارادته وطلبه، ويتحصل من ذلك التخيير فيجوز للمأمور فى مقام الامتثال اختيار احدهما وترك الاخر، اذ ليس للمولى الحكيم فى مثل ذلك الايجاب تخييرى متحصل من تعلق امره بالضدين المتساويين فى المصلحة، فلا يلزم العبد بحكم العقل الا امتثال احد الامرين، ومعنى التخيير فى الواجب على ما افاده المحقق العلامة صاحب الحاشية اعلى الله مقامه هو طلب الشىء مع المنع من بعض

انحاء تروكه (١)

فأنك قد عرفت ان ترك الشيء تارة يستند الى عدم مقتضى الوجود واخرى الى وجود المانع او المزاحم لذلك الشيء في وجوده، وهيننا لما كان الضد يشترك مع ضده فيماله من الصلاح ومقداره لم يكن بأس في ترك الأمور به من جهة التشاغل بضده كما ان ترك الضد لا بأس به اذا كان متسبباً عن التشاغل بالأمور به المضادله فيكون المتحصل من مجموع الامرين على هذا مطلوبية المتمم للوجود لاتمام الوجود .

وتوضيحه: ان تمام الوجود ما يكون طارداً لجميع الاعدام حتى ما يكون انعدامه من قبل التشاغل بالضعف المساوي وليس هذا مطلوب المولى، بل مطلوبه ليس الاحتفاظ بالوجود في ظرف عدم التشاغل بالضعف المساوي له، ماله الى انى لا يريد انعدام المطلوب من قبل انتفاء مقتضيه، او من قبل التشاغل بضعف اخر غير الضد المساوي له في المصلحه، فيكون هذا في المعنى تبعيضاً في مطلوبية الوجود، فلوترك العبد الضدين كان يستحق حينئذ عقابين لتحقق شرط كل من التكليفين ولاضير فيه اصلاً .

وتوهم ان العقوبة على المخالفة تدور مدار القدرة على الموافقة، والفرص انتفاء قدرته على امتثال الامرين معاً بل لاقدرة له الاعلى امتثال احدهما .

مدفوع بمنع توقف استحقاق العقوبة في المخالفة على القدرة على خصوص الامتثال، بل على القدرة عليه او على رفع التكليف عنه بوجه من الوجوه المقبولة لدى الشارع، بشهادة مانجده في الكافر

المكلف بالقضاء مع انه لا يسهه امثال التكليف لافى حال كفره لان صحة الاعمال مشروط بالاسلام، ولا فى حال اسلامه لان الاسلام يجب ما قبله، مع انه لومات كافرأ يستحق العقوبة على مخالفة التكليف بالقضاء وليس ذلك الالكونه متمكنا من رفع التكليف عن نفسه بأسلامه الموجب للامتنان عليه بأرتفاع التكليف بالقضاء عنه، وفى المقام كذلك فان المأمور به ان يأتى بأحد الضدين لكى يسقط عنه التكليف بالضد الاخر، ومع ذلك قد تماهل حتى ترك الضدين معاً فلم تمتثل التكليف ولا عمل ما يؤدى الى سقوط عنه، وقد كان يسهه امثال احد تكليفه واسقاط الاخر عنه بوجه مقبول عند الشارع، فأستحق بذلك عقوبتين على ما فوت على نفسه من التكليفين اللذين توجهتا اليه، وهو متمكن من الخروج عن عهد تهما بأمثال احدهما واسقاط الاخر ولم يفعل ذلك فان العقل لا يستقبح عقاب مثل هذا العبد بعقوبتين.. ولا ينتقض علينا بالواجبات التخيرييه فى غير المقام كخصال الكفارة المستتبعة للعقوبة الواحدة، اذ لافرق بين المقام وسائر المقامات، لتعدد الغرض هنا بخلافه فى الكفارة وقد ذكرنا فى مطاوى كلماتنا فى المباحث السابقة ان تعدد العقوبة ووحدها تابعة لوحدة الغرض وتعددده، وهنا لما كان الغرض متعددأ على حسب تعدد التكليف استاهل العبد فى عصيانه عقوبتين، واما اذا اطاع استحق بذلك مثوبة واحدة لانه لم تمتثل الا تكليفاً واحداً، لتعذر امثاله التكليفين معاً من جهة المزاحمة والتضاد، ولولا المزاحمة بينهما لكان يلزمه مراعاة التكليفين معاً، الا انه لمكان التنافى الحاصل بينهما من جهة التضاد والمزاحمة، حكم العقل بسقوط المقدار الذى يجيىء منه التنافى فى التكليف وهو التكليف بالضد فى حال التشاغل بالضد الاخر المساوى له فى المصلحة، فيسقط ذلك المقدار

ويبقى التكليف بكل من الضدين ناقصاً اريد منه المحافظة على الوجود من قبل عدم المقتضى او التشاغل بسائر الاضداد، فيكون في البين تكليفان ناقصان قصد في كل منهما البعث نحو المطلوب في ظرف عدم التشاغل بمعدله، ولانجد في العقل ما يمنعه ويحيله .

فيبطل بذلك القول باننا لانتمقل الزاماً مشوباً بالترخيص، ولعل القول بذلك نشأ من مقايسة الارادة التشريعية بالارادة التكوينية المستحيل فيها تعلق ارادتين فعليتين بشيئين متضادين، وبطلان المقايسة اوضح من ان يخفى كما لا يخفى، لظهور كمال الفرق بين الارادتين فان الارادة التكوينية علة تامة لحصول المراد في الخارج، والعلة التامة يستحيل تعلقها بشيئين متضادين، اذا العلة التامة تستلزم وجود المعلوم بالابدية فاذا تعلقت بالمتضادين استتبع ذلك اجتماع المتضادين في عالم الخارج وهو محال بالضرورة .

وهذا بخلاف الارادة التشريعية والتكاليف الشرعية فانها هي مقتضيات لحصول المراد في الخارج اذ لا يكون لها التأثير الفعلي الا بمعونة حكم العقل بلزوم الاطاعة والامثال فاذا تعذر امثال التكليف جازت المخالفة لقبح التكليف بما لا يطاق فان تعذر امثاله من جميع الوجوه سقط التكليف راساً وان تعذر امثاله من وجه سقط التكليف من ذلك الوجه وبقي اقتضاء ذلك التكليف من غير ذلك الوجه بحاله يلزم مراعاته بحكم العقل فيتولد من ذلك تكليف ناقص اريد منه البعث نحو المطلوب من غير ناحية المتعذر فيه امثاله .

وبالجملة الفرق واضح كمال الوضوح بل كالشمس في رابعة النهار وكالنار على المنار بين الارادة التشريعية والتكوينية فانه في الاول يجوز اجتماع ارادتين وتكليفين ناقصين بضدين، بخلافه في الثاني .

«الاقوال فى التخييرى»

فتلخص مما قررناه وبيناه ان معنى التخيير فى المقام وغيره هو طلب الفعل مع المنع من بعض انحاء تروكه وقيل: فى التخيير اقوال اخر لا بأس بذكرها وذكرها فيها ثم نعود الى محل الكلام والبحث انشاء الله تعالى .

منها: ان الواجب فى الواجب التخييرى هو الجامع بين الافراد والتكليف فيه متحد لاتعدد فيه .

وفيه ان الافراد فى التخييرى ربما لاتكون من سنخ واحد اذ قد يتفق فرد منها وجودى والاخر عدمى، وظاهرانه لاجامع بين الوجودى والعدمى فكيف يسوغ اعتبار الجامع بين مثل هذه الافراد ولكن يجوز اعتبار الجامع فى غير المقام كما فى خصال الكفارة لكن يكفينا مورد واحد لايمكن فيه تصوير الجامع نقضاً على الماتن قده .

ومنها: ان الواجب فى الواجب التخييرى احد الافراد بلا تعيين فيه فيكون ترك كل منهما منهيأ عنه فى حال ترك بقية الافراد .

وفيه ان المقصود والغرض من التكليف ان كان هو المحافظة على وجود المأمور به بقول مطلق بنحو الطلب التام الحافظ للوجود الطارد لجميع اضداده، فقد عرفت ان هذا مما يستحيل صدوره من الحكيم العالم بامتناع اجتماع المتضادين فى عالم الخارج، وان كان المقصود منه المحافظة على الوجود من غير ناحية الضد المساوى كان ذلك طلباً ناقصاً ورجع الى ما قلناه ونعم الوفاق .

ومنها: ان اس تحالة تعلق التكليفين المطلقين بالمتضادين

يستدعى سقوط احدهما عن الاعتبار وبقاء الاخر على اعتباره بلا
تعيين وامتياز في الباقي منهما عن الساقط .

وفيه ان بقاء الباقي بلا خصوصية مستحيل عقلا ضرورة ان
الشيء مالم يتشخص لم يوجد فوجوده الخارجى يستلزم التشخص
الخارجى عقلا .

نعم يمكن ملاحظة الشيء بلا خصوصية فى عالم الذهن فمن ثم
كان الذهن اوسع ساحة من الخارج يرتسم فيه الكليات والجزئيات،
بخلاف الخارج فانه لا يكون الاظرفاً للجزئيات خاصة دون الكليات .

ومن ذلك يظهر لك بطلان النقض على ما ذكرناه بالحجتين
المتعارضتين على مختار الماتن قد فى غير هذا المقام حيث بنى فيهما
على اعتبار احدهما بال تعيين فى نفي احتمال الثالث الخارج عن مفاد
الحجتين بالمعنى المطابقى، اذ فيه اولا ضعف المبنى على ما هو
التحقيق عندنا فان انتفاء الاحتمال الثالث يستند الى مجموع الحجتين
لا الى احدهما، فان مانع التعارض انما يصادم اعتبار المدلول المطابقى
دون الالتزامى، فيبقى المدلول الالتزامى فى كل منهما بحاله معتبراً
لا يسوغ رفع اليد عنه، فلو ورد مثلاً دليل معتبر دل بمدلوله المطابقى
على ان الجائى ليس الازيد لاغيره، وورد فى قبالة دليل اخر معتبر
مثله دل بمدلوله المطابقى ان الجائى عمرو لاغيره، فتعارض الدليلان
بالنسبة الى مجيىء زيد وعمرو الذى هو مدلول المطابقى لهما،
فسقطا عن الاعتبار بالنسبة الى هذه الدلالة المطابقية، وتبقى الدلالة
الالتزامية المستفادة منهما على نفي مجيىء بكر بحالهما معتبرة فيحكم
بمقتضاها من الحكم بعدم مجيىء بكر، اذ لاتعارض بينهما بالنسبة الى
هذه الدلالة الالتزامية مشمولة لادلة اعتبار الدلالات بلا معارض لها فى
البيان .

وثانياً بيان الفارق بين مسألة الحجية ومانحن فيه، فان الحجية من قبيل الاحكام اللاحقة للشيء باعتبار اللحاظ الذهني، ومانحن فيه تكليف خارجي صادر من المولى باعث على ايجاد متعلقه خارجاً، وقد عرفت ان الذهن اوسع ساحة من الخارج فيجوز في الملحوظ الذهني ان يمرى عن الخصوصيات المشخصة له، بخلافه في الموجود الخارجى فان عرائه عن الخصوصيات والمشخصات الخارجية مستحيل بالضرورة .

فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الاقوال المذكورة فى الواجب التخييري كلها على غير المنهج الصواب، الا ما سمعته منافى سابق الكلام من ان مال الوجوب التخييري الى التكليف الناقص .

«الترتب فيما اذا كان الامر ان مضيقين»

ولنعد الى مفروض البحث ومورد النزاع فنقول: مستعينا بالله بالله تعالى توضيحاً لما قد مناه وتشبيهاً لما بيناه لا بأس بتعلق تكليفين ناقصين بضدين اللذين لهما ثالث نحو القيام والقعود لجواز الخلو عنهما بالتلبس بالنوم، فانه يجوز الامر بهما بالنحو الذى عرفته من التعليق على عدم الاخر، فيراد القيام اذا لم يتشاغل بالقعود وكذلك القعود انما يراد فى ظرف عدم التشاغل بالقيام، ولا نجد فى العقل ما يمنع عن ذلك الا ما يتخيل من امتناع التكليف بالضدين، وهو خيال فاسد جداً، لان المحذور فى التكليف بالضدين ليس الاعدام مطلوبة الجمع بينهما فى مقام الامتثال ولا يلزم ذلك فيما اذا كان التكليف تكليفاً ناقصاً قد علق مطلوبة كل منهما على فرض عدم اتيان الاخر، او يتخيل ان التكليف بالضدين ماله الى الامر بالشيء والنهي عنه و

هو محال.

ويدفعه: ان ذلك انما يتأتى فى الامر المطلق الحافظ لوجود
المأمور به من جميع الوجوه والانحاء، ضرورة ان مطلوبة الشيء
بقول مطلق يضاده مطلوبة ضده فلو تعلق طلب اخر بأيجاد ضده كان
مفاده بمقتضى الدلالة الالتزامية النهى عن ايجاد ذلك الشيء الذى
كان مطلوباً اولاً، ولايجبىء هذا المحذور فى التكليف الناقص ومنشأه
سقوط الدلالة الالتزامية بالنسبة الى ضده العديل له فى المطلوبة
ففى فرض المثال المتقدم اذا كان حاصل التكليف انى اطلب القيام
اذالم تقعد، واطلب القعود اذالم تقم، لم يكن بأس بمثل هذا التكليف
ويكون مفاده النهى عن التلبس بالنوم .

نعم لو كان الضدان ضدین اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون
بناء على عدم خلو الانسان من الاكوان امتنع التكليف بهما تكليفاً
تاماً وناقصاً، اما التكليف التام فواضح، واما التكليف الناقص فلانه
مع فرض عدم تلبسه بأحد الضدين يكون تلبسه بالضد الاخر ضرورياً
يمتنع تخلفه عنه، فلايجوز التكليف به حينئذ والا لكان ذلك تحصيلاً
للحاصل، فأن حال هذين الضدين حال النقيضين يمتنع خلو المكلف
عنهما فمع فرض عدم التلبس بأحدهما يكون تلبسه بالاخر ضرورياً
واجب الوجود بالغير لايسوغ معه التكليف به .

هذا كله الكلام فى الضدين المتساويين فى المزية والاهتمام،
اما اذا كان احدهما اهم من الاخر نحو الازالة بالنسبة الى الصلوة
حيث ان ازالة النجاسة عن المسجد اهم فى نظر الشارع من الصلوة
فى سعة الوقت فلا ينبغى الارتياح فى لزوم مراعاة الاهم منهما، اذ
التكليف بالاهم لا بد وان يكون مطلقاً طارداً لكل ما يضاد الازالة حتى
الضد الصلوتى، فيكون العدول عنها الى التلبس بالصلوة عصياناً

معاقبا عليه، الا انه لا ينافي ذلك تعلق الامر بالصلوة في حال ترك الازالة، اذا المانع عن تعلق التكليف بالضدين لم يكن الا استلزامه الجمع بين الضدين الممتنع صدوره من الأمور، وهو غير لازم في مثل هذا النحو من التكليف بالصلوة المعلق مطلوبيتها على عدم فعل الازالة، والا استلزمه الامر بالشئ والنهي عنه الممتنع صدوره من الامر وهو كذلك غير لازم في المقام بعد ان كان التكليف بأحدهما مشروطاً بانتفاء الاخر، وانما يلزم هذا المحذور لو كان الامر بالصلوة كالامر بالازالة اريد منه المحافظة على الصلوة بقول مطلق، لكنه ليس كذلك بل مفاده الطلب الناقص لاقتضاء فيه للاتيان بالصلوة، الا حيث لم يؤت بالازالة وهذا النحو من التكليف لا يضر في اجتماعه مع الامر التام المطلق المتعلق بالأمور به من احد الضدين، فيكون ترك الصلوة منهيأ عنه من وجه وغير منهي عنه من وجه اخر، فان كان تركها ناشياً من ضحك او اكل وامثال ذلك مما يصاد الصلوة غير الازالة كان ذلك الترك منهيأ عنه، وان كان ناشياً عن فعل الازالة لم يكن منهيأ عنه وهذا معنى الطلب الناقص .

ان قلت: كيف يكون النهي متعلقاً بترك دون ترك وليس ترك الصلوة الا نقيض لوجود الصلوة وليس للشئ الا نقيض واحد و عدم فارد، فان كانت الصلوة مطلوبة كان تركها مبغوضاً ومنهيأ عنه ولا يكون مرخصاً فيه، واذا كان تركها منهيأ عنه امتنع معه ورود الامر بالازالة المضادة للصلوة .

قلت: عدم الصلوة ونقيضها كما ذكرت لاتعدد فيه، وانما المتعدد في المقام اضافة العدم الى جهاته فتارة عدم الصلوة يتحقق من ناحية التشاغل بالازالة واخرى من ناحية التشاغل بالاكل وسائر المنافيات للصلوة، فالمبغوض والمنهي عنه هو تركها من الوجه الثاني دون

الاول المضاد مع فعل الازالة، فهو نظير البيت المتقوم بأربعة جدران
 ينعدم بأنعدام واحد منها، فعدمه من ناحية انعدام جدار الشرق اذا
 لم يكن مبغوضاً جاز الترخيص في ترك حفظه من تلك الناحية، فلو
 امر بتعمير الدار كان معناه الامر بآتمام عمارتها لاتمام عمارتها،
 ويكون محصل الامرانه اذا تعمر الجدار الشرقى وجب تعمير بقية
 الجدران، واما اذا لم يتعمر لم يجب عليك تكلف التعمير اصلاً، ولا
 بأس لك في ترك بنائها فيكون على هذا جانب من الدار تحت الرخصة
 واختيار العبد في تعميره وعدم تعميره، وهو الجانب الشرقى منه، كما
 كان عدم الصلوة من ناحية فعل الازالة تحت الرخصة فيجوز
 للعبد ان لاياتى بالصلوة ولا يستعمرها من ناحية ترك الازالة،
 بل يشتغل بالازالة ويترك الصلوة، وفى المثال يجوز له ترك
 تعمير الدار من ناحية الجانب الشرقى، فيترك التشاغل
 بتعمير ذلك الجانب لكى يسقط عنه التكليف بألحاق بقية الجدران،
 واذا جاز ان يكون عدم الشيء من وجه تحت الرخصة، فليجز ان يكون
 مطلوباً من ناحية الامر بالضد الاهم، اذ لا مانع منه بمقتضى العقل
 والبديهة كما هو اوضح من ان يخفى، فتأمل فى المقام فإنه دقيق و
 وبذلك حقيق .

وببيان اخر ان المحالية ليست الامن جهة التكليف بما لا يطاق،
 وهو انما يكون حيث يتدجز على المكلف التكليفان المتعلقان بالضدين
 معاً، وذلك انما يتأتى لو كان كل تكليف يقتضى حفظ متعلقه بقول
 مطلق، فإنه حينئذ يجيب التدافع بين امتثال التكليفين، لظهور ان
 موافقة التكليف المتعلق بأحدهما يمانع موافقة التكليف المتعلق
 بالآخر، واما اذا كان احد التكليفين مشروطاً باتفاق عدم موافقة
 التكليف الاخر، لم يكن فيه بأس كما فى فرض مثال الصلوة، فإن تعلق

التكليف بها منوط بعدم موافقة التكليف بالازالة ولاضير فيه اذ التكليف بالازالة لايدافع التكليف الصلوتي، بل مقتضاه ارتفاع موضوع التكليف الصلوتي فانه لووافق التكليف المتعلق بالازالةلم يتوجه اليه التكليف المتعلق بالصلوة حتى يلزم موافقته ويجبىء محذور المحال فلا تدافع بين الاطاعة في كل من التكليفيين .
نعم اذا جاء بالصلوة وترك الازالة توجه اليه تكليفيان احدهما مطلق بلسان ازل والاخر مشروط بلسان ان لم تنزل فصل ولاتنافى بينهما .

والقول بأن المشروط بعد حصول شرطه يكون مطلقاً، فيكون ثمة تكليفيان مطلقان توجهها الى المكلف ويمتنع امتثالهما معاً اذا كانا متعلقين بالضدين .

مدفوع بأن التكليف بالصلوة دائماً ابدأ مشروط بأتفاق مخالفة الامر بالازالة فهو تكليف مشروط حدوثاً وبقاءً، فلو عدل عن الصلوة مع سعة الوقت لامتثال الامر بالازالة جازله ذلك وارتفع عنه التكليف بالصلوة، لان التكليف بالصلوة يبقى عليه ويتدافع مع التكليف بالازالة. هذا احسن ما قيل او يمكن ان يقال في تصحيح القول بالترتب.

«نقل دليل المحقق الفشاركي في الترتب»

واحتج له بوجه اخر مرحوم السيد السند محمد الفشاركي استاذ شيخنا العلامة، وهو ان الامر بالازالة يستتبع حكم العقل بوجوب الموافقة فاذا تحققت المخالفة بالعصيان كانت تلك المخالفة مسببة عن داعي الشهوة النفسانية وهي في رتبة حكم العقل بالموافقة، كل منهما يقتضى خلاف ما تقتضيه الاخر، فكان داعي الشهوة في عرض

داعى العقل، العقل يدعو الى الطاعة والشهوة تدعو الى ارتكاب المعصية فكانا فى عرض واحد فأذا رتب الشارع الامر بالصلوة على ما تقضيه الشهوة من المعصية فى ترك الازالة، كان ذلك الامر بالصلوة فى رتبة متأخرة عن الامر بالازالة، واذا اختلفت الرتبة ارتفع المحذور المتوهم فى تعلق الامرين بالمتضادين من تأتى المطاردة بين مقتضى الامرين .

وان شئت قلت: ان الامر بالازالة ارادة تشريعية من الشارع تعلقت بأيجاد الازالة، فهى على سمة العلة بالنسبة الى تحقق الازالة، اذ الارادات التشريعية كالارادات التكوينية متقدمة على مراداتها بالعلية، وان اختلفا من حيث كون الارادة التشريعية تحسب مقتضيات لا تؤثر فى المراد الا بعد انتفاء المانع، بخلاف الارادات التكوينية فأنها علل تامة فى حصول المراد كما قال الله تعالى: انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون (١) وحيث كان الامر بالازالة المعبر عنه بالارادة التشريعية فى رتبة العلة والعلة انما يكون لها التأثير ما دامت هى فى رتبته المتقدمة على معلولها، واما فى رتبة المعلول فتنعزل عن التأثير، اذ رتبة المعلول صقع وجود الاثر دون التأثير، ولاريب ان نقيض المعلول فى رتبة المعلول، فاذا كان وجود الازالة معلول الارادة التشريعية كان ذلك الوجود فى رتبة متأخرة عن الارادة ونقيضه الذى هو عدم الازالة فى رتبة وجود الازالة نفسها، لافى رتبة عدم الارادة التشريعية، فاذا ورد من الشارع الحكيم امر بالصلوة مشروطاً بعدم الازالة كان ذلك الامر الصلوتى متأخراً عن امر الازالة برتبتين، فأختلفت الرتبة فيما بين الامرين ولم تحصل المطاردة فيما

١- يس : ٨٢ .

بينهما .

ويفترق هذا التقريب عما سبق من تقريب رفع الاشكال بما سمعت من ان التكليف بالمهم تكليف ناقص ، في انه على التقريب السابق لا يفتقر التخلص عن الشبهة والاشكال بالالتزام بتعدد الرتبة في الامرين بل تندفع الشبهة حتى مع فرض كونهما في عرض واحد ورتبة فاردة ، الا ان النقصان من احدهما او كليهما كاف في دفع الاشكال ، بخلافه على هذا التقريب فانه مبني على اختلاف الرتبة فيما بينهما هذا .

ولكن الانصاف ان التقريب الاخير بأختلاف الرتبة لا يجدى في التخلص عن وصمة الاشكال ، اذ العقل لم ينعزل عن حكمه باللابدية في الامتثال في حال الانقياد الى دعوة النفس ، وان كان منعزلا عن التأثير في التحريك ، اذ الشهوة النفسانية ليست جابرة للمعبد حتى يتحقق المعزوليه مادام بصدد الانقياد اليها في مخالفة الامر ، ومتى لم يتحقق المعزول لم ينقطع حكم العقل بالزامه بالموافقة للامر بالازالة ، فاذا كان حكمه بعد باقياً في حال ترك الازالة عن داعي الشهوة ، كيف يجوز معه ان يحكم ثانياً بلزوم الطاعة في موافقة الامر بالصلوة . فانحصر مدفع الاشكال بالتقريب الاول الذي اسسه شيخنا الاستاذ دام ظلله على رؤس العباد وهو العمدة في الحجة على جواز الترتب .

هذا كله اذا كان الامر الثاني قد ورد قبل سقوط الامر الاول ، اما اذا ورد بعده فلا اشكال في جوازه ، فلو امر بالصوم في يوم الخميس واذا عصى فلم يصم يوم الخميس جازان يؤمر بالكفارة في يوم الجمعة ولا محذور فيه ، اذ ليس في هذا الفرض اجتماع امرين في زمان واحد ، بل الامر الثاني ورد في زمان سقوط الامر الاول ، واما اذا فرض

ان العبد عاجز عن صيام يومين فلاريب فى عدم جواز امره بصيامهما معاً بالامر المطلق فلا يجوز ان يؤمر بصوم يوم الخميس والجمعة اذ لم يكن قادراً على صيامهما، هذا اذا كان الامر بصيامهما مطلقاً اما اذا كان الثانى منهما مشروطاً بشرط يعلم تحققه، نحو ان يقول المولى صم يوم الخميس وان جاءك زيد يوم الجمعة فصم يوم السبت، وكان المولى يعلم بمجيء زيد فى يوم الجمعة مع فرض عجز العبد عن ان يصوم اليومين، ففى مثل هذا الفرض ينبغى الالتزام بعدم جواز الامر بصيام اليومين كما بنى عليه القوم، وليس محالته الامن جهة توافق الرتبة بين الامرين لتحقيق الاختلاف الزمانى بين اصومين حسب الفرض.

فيظهر من التسالم على الجواز فى المثال الاول وعدمه فى المثال الثانى ان مدار الجواز والعدم على اتحاد الرتبة واختلافها، فاذا كان الامران فى رتبة واحدة يستحيل التكليف بالضدين معاً، واذا كانا فى رتبتين جاز وما نحن فيه الثانى، فليبن على جوازه كما بنى على جوازه فى المثال الاول.

ومن هذا كله ظهر لك الحال كمال الظهور فيما ذكره الماتن قدّه من انه «يكفى الطرد من طرف الامر بالا هم فانه على هذا الحال يكون طارداً للطلب الضد.»

توضيح ما فيه ان الامر يستحيل ان يكون له سعة اطلاق يعم حالة عصيانه لما عرفت من ان الامر علة لتحقيق المأمور به والعلة ليست فى رتبة المعلول، وكما لا تكون فى رتبة المعلول لا تكون فى رتبة نقيضه، لاتحاد النقيضين فى الرتبة فلا يكون رتبة المخالفة والعصيان يترك الازالة من جملة مراتب الامر بالازالة، بل رتبة عدم الازالة متأخرة عن رتبة الامر بها، وقد كان الامر بالمهم الذى هو الصلوة

منوطاً بالعصيان في ترك الازالة حسب الفرض، فكيف يتوافق الامر بالازالة مع الامر بالصلوة في الرتبة حتى يجبيء التطارد بينهما هذا. ويمكن الذب عن ذلك بما قدمناه من أن العقل الحاكم باللابدية في امثال الامر بالاهم بعد باق على حكمه حال العصيان بالمخالفة، لان متابعة الشهوة وهوى النفس في ترك الازالة ليست جائرة للعبد في عصيانه بترك الازالة، فيبقى العقل حال العصيان على حكمه باللابدية في الموافقة، ويكون حكمه بذلك فعلياً واذ احكم بذلك بالحكم الفعلي يستحل حكمه ثانياً بلابدية امثال الامر بالصلوة، لمحذور التضاد. وخلاصة الكلام ان العمدة في الاحتجاج للقول بالترتب ما مرت الاشارة اليه انفاً من قصور الامر بالصلوة عن اقتضائه للمحافظة على وجودها بقول مطلق الطارد لجميع الاضداد حتى الازالة، بل قدرخص في تركها عند الاتيان بالازالة وكفى بذلك رافعاً لاستحالة الامر بالضدين، هذا تمام الكلام فيما اذا كان الامران المتعلقان بالاهم والمهم مضيقين .

«الترتب فيما اذا كان الامران موسعين»

واما اذا كانا موسعين فهل يجوز بقاء الامرين على ما هما عليه من الاطلاق، اولاد من التصرف في احدهما فيما اذا كان احدهما اهم، وفيهما اذا كانا متساويين في المصلحة واشتركا من حيث لزوم المراعاة ؟

التحقيق يقتضى الثانى لان التوسعة انما تقتضى بالتخيير في افراد الجامع المأمور به في مجموع الوقت، فمن أمر بصلوة الظهرين مثلا من اول الزوال الى الغروب كان له ترك الجامع في ضمن الشخص

الاول المأتى به فى الجزء الاول من الوقت والعدول الى الفرد الاخر فى الجزء الثانى من الوقت، فيجوز له ترك الصلوة فى الجزء الاول من الوقت اذا كان يأتى بها فى الجزء الثانى من الوقت، فالطلب من ناحية ترك الفرد الاول واتيان الفرد الثانى ناقص لا يقتضى المحافظة على وجود متعلقه على الاطلاق .

نعم هو من ناحية التلبس بغير هذه الصلوة اليومية باق على اطلاقه، فلو اتفقت له صلوة ايات موسع وقتها فى وقت صلوة اليومية، كان التكليف بصلوة اليومية بأطلاقه مانعاً عن التشاغل بصلوة الايات، وهكذا الحال فى صلوة الايات فان مقتضى اطلاق التكليف بها ان لا يسوغ للمكلف العدول عنها الى صلوة اليومية، وان جاز ترك امتثال فرد منها فى الوقت الاول اذا كان يأتى بفرد منها فى الوقت الثانى، اذ لامزاحمة بين افراد كل من الصلوتين وانما المزاخمة بين كل من الصلوتين اليومية والايات الموسع وقتها، فان التكليف بكل منهما بمقتضى اطلاقه يدافع التكليف بالآخر، فيجىء التنافى من مقتضى الاطلاقين، فلا بد من رفع اليد عن كل من الاطلاقين بالنسبة الى كل من الصلوتين كما رفع عن كل منهما بالنسبة الى كل من افرادهما الطولية ونتيجة ذلك تخيير فى تخيير، فلمكف ترك صلوة اليومية فى الجزء الاول من وجهين، اما بداعى اتيان تلك الصلوة فى الجزء الثانى من الوقت، او بداعى اختيار صلوة الايات وهكذا الحال فى صلوة الايات .

ثم ان هذا الذى ذكرناه فى الامرين الموسعين لا يتفاوت الحال فيه بين ان يساوى المطلوب فيهما فى المزية والفائدة، او كان احدهما اهم من الاخر، اذ الاهمية لا اعتداد بها فى المقام ولا تقتضى لزوم مراعاة جانب الاهم، لوضوح أن مراعاة الاهم انما يلزم اعتبارها

مقدمة على المهم اذا كان يفوت الاله مع مراعاة المهم، ولا يلزم ذلك في الموسعين اذ المكلف في فسحة من الوقت، اذ يمكنه الجمع بين مراعاة الامرين لو ترك الاله في اول الوقت واشتغل بالمهم ثم اتى بالاهم في الجزء الثاني من الوقت. هذا اذا كان وقت المأمور به في كل من الامرين موسعاً .

«الترتب فيما اذا كان احد الامرين مضيئاً والاخر موسعاً»

اما اذا كان احدهما مضيئاً والاخر موسعاً فلا ريب في لزوم مراعاة المضيئ مقدماً على الواجب الموسع، فان عصي ولم يؤت بالمضيئ في وقته بنى على الخلاف المتقدم، فان قلنا بالترتب تعلق امر بالموسع في زمان المضيئ والا كان ذلك الفرد المزاحم للمضيئ في وقته خارجاً عن حيز الطلب ولا يكون مأموراً به، وهل يجوز الاتيان به بداعي الامر بعد البناء على خروجه عن حيز الطلب والامر؟ قال الماتن قده «يمكن ان يقال انه حيث كان الامر بها على حاله وان صارت مضيئة بخروج مزاحمه الاله من افرادها من تحتها امكن ان يؤتى بمازوحم منها بداعي ذلك الامر فانه وان كان خارجاً عن تحتها بماهى مأمور بها، الا انه لما كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلاً مثله في الاتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي ذلك الامر بلاتفاوت في نظره بينهما اصلاً، ودعوى ان الامر لا يكاد يدعو الا الى ما هو من افراد الطبيعة المأمور بها، ومازوحم منها بالاهم وان كان من افراد الطبيعة لكنه ليس من افرادها بماهى مأمور بها، فاسدة فانه انما يوجب ذلك اذا كان خروجه عنها بماهى كذلك تخصيصاً لامزاحمة فانه معها وان كان لا يعمها الطبيعة المأمور بها، الا انه ليس لقصور فيه، بل لعدم

امكان تعلق الامر بما يعمله عقلا، وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال واطاعة الامر بها بين هذا الفرد وسائر الافراد اصلاً، هذا على القول بكون الاوامر متعلقه بالطبايع واما بناء على تعلقها بالافراد فكذلك وان كان جريانه عليه اخفى كما لا يخفى فتأمل.» انتهى كلامه رفع مقامه .

ولعل التأمل في اخر كلامه ناظر الى ان المعتبر من الداعوية في اوامر العبادات ان يكون الامر داعياً فاعلياً وباعثاً محركياً نحو العمل، وهذا انما يكون اذا تعلق الامر بما يوتى به من العمل، فاما اذا لم يتعلق به بل كان متحد المناط مع بقية الافراد الواقعة في حيز الامر لم يكن لذلك الامر المتعلق ببقية الافراد صلاحية الداعوية للفرد الغير المتعلق به.

نعم لو كان المعتبر في داعوية الامر المتعلق بالعبادات بمعنى العلة الغائية، اتجه كلامه قده فان الفرد المزاحم بالمضيق وان لم يتعلق به الامر وكان خارجاً عن حيز الطلب الا انه من الممكن ان يوتى به لغاية سقوط الامر عن بقية الافراد، الا ان هذا المعنى لم يعتبر في دعوية الاوامر المتعلقة بالعبادات، لظهور ان هذا المعنى قد يتفق مع العصيان كما في فرض المقام وهذا لا يجوز ان يكون غرضاً في الاوامر العبادية فتأمل جيداً .

«في الأمر مع العلم بانتفاء شرطه»

«فصل» هل الأمر بالشئ مع علم الأمر بانتفاء شرطه جائز أو لا؟ فيه خلاف وينبغي أن يعلم أولاً أن محل الكلام ليس في شرط الأمر ضرورة أول النزاع فيه حينئذ إلى أن المعلول هل يتحقق من دون علته أو لا؟ وهذا مما لا يكاد يتفوه بجوازه ذوفطنة وشعور كما أنه ليس الكلام ومحل النزاع بينهم في شرط الأمور به الذي لم تنتف القدرة بانتفائه كما في الطهارة فإن التكليف بالصلوة حال انتفائها مما لا يكاد يشك في جوازه ذومسكة .

نعم يمكن أن يقع النزاع بينهم في انتفاء شرط الأمور به إذا انتفت قدره بانتفائه، ويبتنى النزاع فيه على أن الطلب هل هو عين الإرادة أو غيرها، فإن كان عينها لم يجز وأن غيرها جاز وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً في باب ذكر نائمة ما يريد من الطلب عندها هل القول بالمغايرة، وبيننا هناك ما في توجيه الماتن قده مقالة القوم القائلين بالمغايرة حيث وجه كلامهم ثمة بأن الطلب عندهم هو الانشاء القولي وهو غير الإرادة النفسانية، وأما القائل بالاتحاد فقد أراد من الطلب في كلامه هو الإرادة النفسانية، فرجع النزاع بين الفريقين لفظياً . لكنك قد عرفت ثمة أن هذا توجيه في كلامهم بما لا يرتضون به، إذ الطلب عند القائلين بالمغايرة يروونه واجب الامتثال بحكم العقل، ويجوز تعلقه بالمحال، وظاهر أن الطلب أن كان بمعنى الانشاء ليس بواجب الامتثال فكونه موضوعاً لهذين الحكمين دليل على أن المراد به عندهم معنى يفاير الانشاء القولي وقد تقدم توضيحه في محله فلا

نطيل بالاعادة .

واما مذكروه الماتن قده هنا فى قوله: «لو كان المراد من لفظ الامر ببعض مراتبه ومن ضميره الراجع اليه بعض مراتبه الاخر، بأن يكون النزاع فى ان امر الامر يجوز انشاء مع علمه بأنتفاء شرطه بمرتبة فعليته، وبعبارة اخرى كان النزاع فى جواز انشائه مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً.»
فهو خلاف الظاهر والمسئلة بعد وضوحها عندنا بالقول بعدم الجواز مستغنية عن اطالة الكلام فيها ازيد من هذا المقدار .

«فى ان الحكم متعلق بالطبائع»

«فصل الحق ان الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد.» كما هو مقتضى ظاهر الهيئة الامرية فى مثل اقم الصلوة وصم وحج وامثال ذلك من الموارد التكليفية، اذهى تشتمل على هيئة دالة على البعث فى الاوامر وعلى الزجر فى النواهي وعلى مادة موضوعة للطبيعة، فأعتبر الخصوصية الفردية امرزائد على مفاد اللفظ محتاج الى قرينة، واقصى ما يتمسك به القائل بالتعلق بالافراد دعواه استحالة امتثال الطبيعة لتعذر ايجادها فى الخارج، فيكون ذلك قرنية عقلية على تعلق الاوامر والنواهي بالافراد وهى دعوى فاسدة جداً، لاتحاد الطبيعة مع الفرد فى الخارج، اذ الفرد الخارجى يحتوى على الطبيعة والخصوصية فاذا جيبىء بالفرد جيبىء بالطبيعة المطلوبة وزيادة الخصوصية فحصل الامتثال.

ومما يشهد لخروج الخصوصيات الفردية عن متعلق الاوامر، مراجعة الوجدان، فانه اعظم شاهد وبرهان فى عدم تعلق غرضه

بالخصوصية الفردية، فأنظر الى من اراد الماء ليشربه ويرفع به عطشه لم يتعلق له غرض بخصوصية ماء دون ماء اذا كانت المياه كلها مشتركة فى تحصيل غرضه، ولعمري هذا اوضح من ان يكون مورد النزاع بين الاعلام .

وقد انقذح مما قررناه ان الفرد ليس خارجاً عن متعلق الامر بتمام مراتب وجوده، بل انما خرج عنه باعتبار ماله من الخصوصية دون ماله من حصة الطبيعة المنضمة الى تلك الخصوصية، فان لكل فرد من افراد الطبيعة حصة من الطبيعة فتشترك الافراد كلها فى وجود الطبيعة بماله من الحصص المتقومة بها الافراد منضمة مع الخصوصيات المتباينة بالذات، وان اشتركت فى جامع عرضى واحد مثل الشئ، وهذا هو الفارق بين الخصوصيات والحصص الفردية، فان الخصوصيات قد عرفت انها متبانية الذات لا يمكن اعتبارها مندرجة فى جامع ذاتى منتزع من حدودها الشخصية، بخلاف الحصص فانها تشترك فى جامع ذاتى يحتوى على حدودها الذاتية التى هى الجنس والفصل .

وكان شيخنا الاستاذ دام ظلله يقول: ان اختلاف الحصص ليس الا بالمرتبة وان العقل اذا لاحظ الفرد انتزع منه اموراً ثلث طبيعة، وحصة منها، وخصوصية زائدة عليها، وهذه الامور فى نظر العقل ولحاظه محدودة ممتاز بعضها من بعض الا انها فى عالم الخارج متحدة مع الفرد بوجود واحد، فاذا تعلق الامر بالطبيعة فان اعتبار الطبيعة سارية فى تمام الافراد لامحالة يسرى الحكم الى تلك الحصص الفردية المنبسطة على تمام الافراد ولا نزاع فيه من احد، اذا الطبيعة على هذا المنوال كالعام المستوعب تمام افراده وان افرقت عنه من وجه سراية الحكم الى الخصوصية ايضاً فى العام دونها .

ويظهر اثر الفرق بين سراية الحكم الى الخصوصية وعدم

سرايته اليها فيمن قصد امتثال الامر بخصوصية الفرد فإنه فى العام يكون ممثلاً مطيعاً، وفى المطلق يكون مشرعاً عاصياً. وكيف كان فلاريب فى سراية الحكم الى الحصاة الفردية مع اعتبار الطبيعة سارية فى تمام الافراد .

واما اذا لم تعتبر كذلك بل اخذت لابشرط بوجه الاطلاق على وجه يكتفى فى امثالها باول الوجود فهل يسرى الحكم الى الحصاة الفردية اولاً؟ فيه خلاف قيل بعدم السراية نظراً الى ان المأتى به فى مقام الامتثال وجود محقق للطبيعة المأمور بها واذا تحققت الطبيعة المأمور بها سقط الامر ولم يبق ثمة مجال لسراية الحكم الى الحصاة الفردية .

هذا اذا اتى بالفرد واما اذا لم يؤت به كان بعد على اختيار العبد يجوز له اختياره فيكون هو المنطبق عليه الطبيعة المأمور بها، ويجوز له اختيار غيره من الافراد فلا يكون ذلك الفرد مورد انطباق الطبيعة المأمور بها بل انما هى منطبقة على غيره فكل فرد اذا اعتبر فى نفسه، لاتراه يلزم انطباق الطبيعة عليه، بل يحتمل فيه ذلك ومن المعلوم ان الفرد مالم يحرز فيه انه اول الوجود، لا يتجه البناء فيه على سراية الحكم اليه بل يبقى الحكم واقفاً على الطبيعة لا يتعداها الى فرداها اصلاً لا باعتبار ماله من الحصاة ولا باعتبار الخصوصية .

نعم يكون الفرد مقدمة لسقوط الحكم عن الطبيعة ولا يكون هو مورد امتثاله، ولعل نظر المحق القمى قده الى هذا المعنى من المقدمة لالى ما تعطيه ظاهر عبارته من كون الفرد مقدمة للطبيعة (١) لكمال ضعف هذا المعنى الظاهرى على وجه لا يليق بالجاهل فضلاً عن الفاضل،

ضرورة ان المقدمة تستدعي المغايرة الحدية بين المقدمة وذيها
ولامغايرة بين الفرد وكلية كما هو اوضح من ان يخفى فتأمل في
المقام فانه من مزال الاقدام ثم ان هذا الوجه من الدليل الذي اقيم
على عدم سراية الحكم من الطبيعة الى فردها، ان تم صلح ان يكون
وجهاً ودليلاً للقول بجواز اجتماع الامر والنهي، لتعدد الطبيعة
المأمور بها والمنهى عنها حسب الفرض والفرد الذي هو مجمع
الطبيعتين يمتنع سراية الحكم اليه من الطبيعتين بمقتضى هذا الدليل
فلم يلزم بناء على هذا محذور المحالية من اجتماع الحكمين المتضادين
في محل واحد كما سيجيء توضيحه انشا الله تعالى في محله فانتظرله .
والجواب عن الحجة والدليل يتضح بعد تمهيد مقدمتين :

احديهما ان الماهية في مقام الحكم لم تلحظ امرأ في قبال الافراد
الخارجية، بل متحدة معها اتحاد المرأة، مع المرئى على وجه ترى
الماهية والافراد خارجية، وان كان يقطع بعدم تحققها في الخارج فلو قيل:
شريك البارئ ممتنع لم يكن الحكم بالامتناع معلقاً على الماهية بما هي ماهية،
بل بملاحظة اتحادها مع الافراد الخارجية الزعمية التي يحسب الناظر
بنظره الالى العبورى انها خارجية حقيقة وان كان له جزم يقينى بعدم
تحقق ما بازاء هذه الصور الملحوظة، ولا ريب في ان الطبيعة في ذلك
المحافظ الالى لا ترى في حيال الخارج بل عينه واذا كانت بهذا النحو
واقعة في حيز الحكم فكل ما يتوجه اليها من الحكم يكون متوجهاً الى
ما تتحدى معه من الافراد، ومعلوم ان اتحادها مع الحصة الفردية
دون الخصوصية، فيتمحض سراية الحكم الى الحصة خاصة دون
الخصوصية .

ثانيهما: ان لنا في مقام لحاظ الافراد نحوين من المحاظ، تارة
تلحظ مقرونة بعضها مع بعض ولا ريب انه مع هذا المحاظ لا يجوز ان

يكون واحد من الافراد مورد انطباق الطبيعة المأمور بها بالامر الذى يكتفى فى امثاله بأول الوجود، واخرى تلحظ منفرداً بعضها عن بعض بحيث يلحظ هذا الفرد فى حال عدم الفرد الاخر، وهكذا الفرد الاخر يلحظ فى حال عدم ذلك الفرد، ولا ريب ان كل فرد بهذا اللحاظ، يكون مورد انطباق الطبيعة المأمور بها بذلك النحومن الامر، ولا مانع حينئذ من سراية الامر اليها على هذا الوجه، فيكون كل فرد مطلوباً اذالم يكن مسبوقاً بفرد اخر، واما اذا كان مسبوقاً فلا يكون هو المطلوب بل المطلوب الفرد السابق .

واذا تمهدت لك هاتان المقدمتان اتضح لك الجواب، فان شبهة المانع كانت هى تخيل السراية الى الافراد الخارجية الثابتة فى الخارج حقيقة، وليس كذلك بل الى الافراد الخارجية الزعمية التى ترى محققة الوجود فى الخارج، وقد لا يتفق لها تحقق فيه الى الابد كما فى الكفار والعصاة .

وقد انقدح لك بذلك امكان تعقل انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد قبل ايجاده، فيكون كل فرد ملوناً بلون الحكم فى حال دون حال، ويمنع من تركه فى حال دون حال، لانه لا يجوز تركه فى حال ترك بقية الافراد ويجوز تركه اذا اتى بأحد من بقية الافراد، فيكون الفرد على هذا واجباً تخييراً شرعياً يطلب فعله ويمنع عن بعض انحاء تروكه، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالطبيعة وافرادها. وقد عرفت ان التحقيق حسب، ما يساعد عليه النظر الدقيق تعلق الحكم بالطبيعة دون الافراد، وان سرى الحكم من الطبيعة الى الحصة الفردية. ويبقى الكلام فى شىء اخر هو مورد نزاع اخر بين القوم وهو ان الحكم يتعلق بالطبيعة او بوجودها ؟

وقد يترائى فى بدو النظران هذا النزاع بعينه النزاع السابق،

لكنه غيره ويباينه، وذلك لان النزاع السابق كان مآله الى ملاحظة الطبيعة مع فردها الخارجى الزعمى، وهذا النزاع مآله الى ملاحظة الطبيعة مع فردها الخارجى الحقيقى، فمن قال هناك بتعلق الامر بالطبيعة يتأتى فى حقه الخلاف هنا، اذله القوم بعبورية الطلب الى الخارجى الحقيقى، وله منع ذلك كما ان من يقول هناك بتعلق الاوامر بالافراد يتأتى فى حقه الخلاف هنا، اذله القول بعبور الطلب من الصورية الفردية الى الخارج الحقيقى، وله منع ذلك.

ومن هذا البيان يظهر لك مورد البحث فى المقام، وكيفية البحث فان مورد البحث ليس هوفى تعلق الطلب بالماهية فى قبال الوجود، اذهى بهذا الوجه ليست الاهى لايجوز ان تكون مطلوبة، كما انه ليس موردها الوجود الخارجى الحقيقى، لاستحالة البعث نحو الشيء بعد وجوده، بل البحث بينهم قد وقع فى الماهية بلحاظ ترى عين اليجاد الذى هو المعنى المصدرى دون الوجود الذى هو يساوق معنى اسم المصدر، فاذا رؤى الشيء بنحو يخرج من كتم العدم الى الوجود، كانت الماهية منظور اليها تبعاً والطلب يتعلق بالماهية الملحوظة بهذا اللحاظ فيقع بينهم فى ان الطلب بعدما تعلق بالماهية الخارجية بحسب النظر واللباط فهل يقف عليها او يعبر منها الى الخارج الحقيقى الذى هو بأزاء الماهية التى يراها خارجية، التحقيق يقتضى المصير الى القول الاول من وجهين :

احدهما: ان الطلب من الكيفيات النفسانية قائم بالنفس وله تعلق بالمطلوب، فهو يفتقر الى طرفين ولا يتقوم بنفسه، ونحن نجد الطالب ربما يطلب الشيء ولم يحصل مطلوبه فى الخارج، فلو كان للوجود الخارجى الحقيقى دخالة فى متعلق الطلب، لاستحال تحقق الطلب بلا موافقة المطلوب لما فى الخارج والفرض تحقق الطلب

قطعاً، فوجوده وتحققه دليل جزمى على عدم تقوم شىء من طرفى
الطلب بالوجود الخارجى الحقيقى .

وبمباراة اخرى لوكان الطلب يعبرمن الصورة الذهنية الى
الخارجيات، لكان يلزم موافقة الطلب دائماً ابدأ وامتنعت المعصية،
والتالى باطل بالبدئية فالمقدم مثله، فكان حال الطلب حال القطع
حيث ان القطع يتعلق بالصورة الخارجية التى يراها القاطع موافقة
للواقع ويحسبها موجودة فى الخارج على وجه لايلتفت الى خطائه
فى قطعه هذا جهلاً مركباً، فلوكان يعبر قطعه من الصورة الملحوظة
فى نظره الى الواقع الحقيقى، لكان يلزم المطابقة فى قطعه دائماً
ابداً وليس كذلك كماهو اظهر من ان يخفى . فيستشهد بذلك على ان
القطع فى تعلقه بالصورة واقف عليها لايعبرالى الخارج الحقيقى ،
ومثله الطلب على هذا المنوال غيران القاطع لايحتمل الخطاء فى
قطعه، والطالب يحتمل المخالفة فى تحصيل مطلوبه وعدم الوصول
الى مرامه ومقصوده .

ثانيها: ان للوجود الخارجى المنظور اليه فى عالم التصور نحوين
من اللحاظ، اذ هو باعتبار اخذه فى متعلق الارادة يلحظ فى رتبة
سابقة عليها فيقول: اريد الصلوة، وباعتبار وقومه معلول الارادة
يلحظ فى رتبة لاحقة عن الارادة فيوجدتها ويقول: صليت، وان شئت
هكذا نقول اردت الصلوة فصليت، فانك ترى للصلوة فى عالم اللحاظ
صورتين احديهما قبل الفاء والاخرى بعدها وليس بأزاء الصورة
الاولى شىء فى الخارج حتى يمكن عبور الطلب اليه، وماله ما بأزاء
فى الخارج انما هو الصورة الثانية وهى فى رتبة المعلول للارادة
لايجوز ان يكون ما بأزاءها مأخوذاً فى موضوع الارادة وهو ظاهر
لاظن ان يخفى .

«تبيينهان»

الاول: انه فرق فى الفصول بين الامر والطلب فجعل متعلق الامر الماهية ومتعلق الطلب اليجاد الخارجى قال قده: ثم اعلم انا نفرق بين ماتعلق به الامر اعنى مفاد اللفظ بأعتبار الهيئة وبين ما تعلق به الطلب فالامر عندنا لايتعلق الا بالطبيعة من حيث هى ... الى ان قال: واما الطلب فلايتعلق الا بالفرد وهو اليجاد الخارجى الذى هو عين الوجود الخارجى بحسب الذات، وان غايه بحسب الاعتبار انتهى موضوع الحاجة من كلامه زيد فى علومقامه (١).

وتبعه الماتق قده فى ذلك فقال فى جملة كلامه: «فأنقده بذلك ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد، انها بوجودها السعى بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود متعلقة للطلب لانها بماهى هى كانت متعلقة له، كما ربما يتوهم بأنها كذلك ليست الاهى نعم هى كذلك تكون متعلقة للامر فانه طلب الوجود فأفهم.»

وهذا منهما محل نظر ومنع فان التحقيق الذى يساعد عليه النظر الدقيق ان الطلب كالامر لايتعلق الا بالماهية وان هيئة الامر لاتدل الا على الطلب وانما يستفاد اليجاد من اعتبار الماهية بعينها اليجاد الخارجى ، ولعل نظرهما فى ماينىا عليه الى اعتبار الماهية فى قبال الخارج ، فالتجنا بذلك الى اقحام اليجاد فيما بين الطلب والماهية واعتباره فى مدلول هيئة الامر متعلقاً للطلب دون

الامر ويلزمهما على ذلك الفرق بين قول الطالب: صل وبين قوله: اوجد الصلوه، اذ على التعبير الثاني لامعنى لاعتبار اليجاد في مدلول هيئة الامر لاداء الى طلب ايجاد ايجاد الصلوة وهو لغو هذيان، مع انه امر بالمحال، وان جردت هذه الصنعة بخصوصها عن معنى اليجاد وتمحضت للدلالة على الطلب كان ذلك مجازاً في القول، وليس في اللفظ ما يدل على مجازيته ولا فيه خروج عن مقتضى وضع اللفظ، والا لا يحتج في ذلك الى رعاية علاقة وعناية في مقام الاستعمال وليس في الكلام منها عين ولا اثر، هذا مضافاً الى ان اليجاد لو كان مأخوذاً في مدلول هيئة الامر، فان عنى به معنى يقابل المنشأ لزم اعتبار ايجاد اخر يضاف اليه، وان عنى به ما هو المراد لمنشأه فليعتبر ذلك في الماهية من اول الامر ويستغنى بذلك عن ارتكاب تكلف اعتبار الوجود في مدلول الهيئة ولعله قد لاجل ما ذكرناه ذيل كلامه بفافهم .

«في تثليث القسمة في الاوصاف»

الثاني: ان مرید الاتعاد بين الشيثين توجب سريان الصفة من احدهما الى الاخر كما ترى ذلك في الضياء اذا كان موضوعاً وراء زجاجة خضراء او حمراء، فانه يكتسب ذلك الضياء عند استنارته لون الخضرة والحمرة، فلاترى الضياء الا اخضر او احمر، ومن ذلك الالفاظ اذا كانت تحكى عن معان قبيحة فانك تجد النفس تستكره سماع اللفظ كما تستكره النظر الى معناه، وفي قبالة الالفاظ الحاكية عن معان حسنة جميلة، فانك ترى النفس تستلذ بسماع اللفظ كما تستلذ بالنظر الى معناه خارجاً، ومن ذلك متعلقات الاوامر فان

المطلوبية في الحقيقة صفة لاحقة للصور الحاكية عن الخارجيات الا انه يصح اتصاف الخارج بالمطلوبية ايضاً ومنشأه الاتحاد للحاظي بين المرآة والمرئي، وليس توصيف الخارج بالمطلوبية مبنياً على المسامحة بل ذلك توصيف حقيقي، وان كان منشأه الاتحاد المرآتي بين الصورة المتعلقة للطلب وبين ما يباؤها من الخارجيات، اذ ربما يكون دائرة التوصيف اوسع من دائرة العروض، مثل التجارة فان عروضها على التاجر لا يكون الا حيث يتلبس بحرفة التجارة، الا ان توصيفه بالتاجرية لا يبتنى على ذلك فانه يقال للانسان تاجر وان كان نائماً غير متشاغل بالتجارة وقس على ذلك المجتهد والقاضي وامثال ذلك .

والقول: بأن المراد من المبدأ هنا ملكة التجارة والاجتهاد وغيره ولم تنفك عنه الملكة .

شطط من الكلام والا لكان يجوز اطلاق التاجر لصاحب الملكة وان لم يكن قد زاول التجارة في شيء من عمره وكان يتشاغل في طلب العلم في تمام عمره والتالي باطل قطعاً فالمقدم مثله .

والحاصل انه انما نجد بالوجدان والعيان توسعة حقيقية للتوصيف دون العروض فكان بحق علينا تثليث التسمية في الاوصاف ونقول: ان منها ما يكون ظرف عروضها واتصافها الذهن خاصة وذلك مثل النوعية والجنسية فأنهما انما يلحقان الماهية وصفاً وعروضاً باعتبار لحاظها في الذهن، ومنها ما يكون ظرف عروضها واتصافها الخارج خاصة وذلك مثل الحرارة والبرودة فأنهما انما يعرضان الشيء بعد وجوده في الخارج ولا يوصف بهما الا الموجود الخارجى، ومنها ما يكون طرف عروضها الذهن وظرف اتصافها الخارج، وذلك مثل الطلب والعلم اللذين هما منشأ انتزاع المطلوبية المعنوية، فان

هذين الوصفين ظرف عروضها الذهن وانما الخارج ظرف الاتصاف بهما، فبطل بذلك قول من الحقهما بالقسم الاول من الاوصاف التى يكون ظرف عروضها واتصافها الذهن خاصة فتدبير جيداً .

«فى عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب»

فصل: اذا نسخ الوجوب فلا دليل على بقاء الجواز بالمعنى الاعم اعنى مايقابل الحرام ويجتمع مع المكروه ولا بالمعنى الاخص اعنى الاباحة ومايقابل الاحكام الاربعة الباقية، اذلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ عليه بوجه من وجوه الدلالة اما المطابقة فظاهر. واما التضمن فلان الجواز وان كان جزء من معنى الوجوب الا انه بعد ارتفاع الوجوب بالناسخ يستحيل بقاء المعنى الاعم، ضرورة ان بقاء الجنس بلا فصل محال والمعنى الاخص ليس جزءاً من معنى الوجوب على انه يفتقر الى فصل ينضم الى جنسه الذى هو الجواز بالمعنى الاعم وليس فى البين مايدل على ذلك الفصل. واما الالتزام فهو يفتقر الى الملازمة العقلية او العرفية بين النسخ وبقاء الجواز وهى منتفية قطعاً ومن ثم لو صرح المولى بالحرمة بعد نسخه الوجوب لم يكن مناقضاً فى ظاهر كلامه هذا حال الدليل الاجتهادى .

واما الاصل العملى فليس منه مايدل على بقاء الجواز الا الاستصحاب وهو انما يكون له الدلالة على ذلك حيث يكون معتبراً وهو غير معتبر فى مثل المقام الذى يكون الشك فى البقاء ناشياً عن الشك فى حدوث فرد كلى مقارناً لارتفاع فرده الاخر، الا اذا كان الحادث المشكوك يعد فى نظر العرف من المراتب الضعيفة للمرتفع نحو الحرمة الضعيفة بالنسبة الى المرتبة القوية منها وليس

المقام من ذلك القبيل، لان التضاد بين الاحكام كالنار على المنار و كالشمس في رابعة النهار فتأمل جيداً .

«الكلام فى الوجوب التخييرى والتحقيق فيه»

«فصل اذا تعلق الامر بأحد الشيئين او الاشياء ففى وجوب كل واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه الا الى بدل، او وجوب الواحد لابعينه، او وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما، او وجوب المعين عندالله تعالى اقوال» وقد تقدم فى مسألة الضد شطر من الكلام المتعلق بهذه المسئلة وقد عرفت تحقيق الحق هناك وبينائة ان الوجوب التخييرى هو طلب الفعل مع المنع عن بعض انحاء تروكه . ثم ليعلم ان طرفى التخيير اما ان يكونا متواطيين او يكونان من قبيل المشكك المختلفين قلة وكثرة، فأل اول نحو التخيير بين افراد الانسان فان لكل فرد حصة من الطبيعة غير الحصة الاخرى الموجودة فى ضمن الفرد الاخر بالمغايرة الحثية والمرتبة وان توافقا ذاتاً . والثانى مثل التخيير بين القصير من الخط وطويله، ونحو التخيير بين التسيحة الواحدة والثلاث وقد يكون التخيير بين المتباينات كالتخيير فى خصال الكفارة .

فهذه اقسام ثلاثة للتخيير ولاريب فى جواز التخيير بأقسامه الثلاث بنحو الارشاد العقلى ولكن وقع النزاع بينهم فى تصوير الالزام بنحو التخيير فيما يكون الطرفان فيه من الاقل والاكثر، فقول: بإمكانه وقيل: بامتناعه وينبغى التفصيل بين الصور المفروضة فى الاقل والاكثر، فان الاكثر قد يعتبر بشرط لابعنى اشتراطه بعدم انضمامه الى ما يزيد عليه نحو التسيحات الاربعة الموظفة فى الركعة

الاخيرتين فإنه لايجوز للمصلى ان يزيد على ثلث مرات بعنوان الجزئية وفى مثله يجوز الامر بأيراد التسبيحة مخيراً بين المرة و الثلث ولا مانع منه، اذ المانع المتوهم فى المقام ليس الا ان الاقل لا بد من تحصيله ولايجوز تركه قطعاً فإذا حصلت انطبقت الطبيعة المطلوبة عليه وحصل الغرض ومقتضاه سقوط الامر والتكليف فلا يبقى حينئذ مجال للتكليف بالاكثر بنحو التعيين ولا بنحو التخيير، وهذا المانع لا يتأتى فى مثل هذا الغرض الذى اخذ فيه الاكثر مشروطاً بعدم انضمام ما يزيد عليه، اذ الاقل والاكثر لم يخير بينهما الا باعتبار حديهما من القلة والكثرة فليست ذات الاقل تحت الطلب التخييرى بل بماهى محدودة بحد القلة، فتمام الغرض انما يترتب على الاقل اذ اتحدد بحد القلة، واما قبل ذلك فليس لذات الاقل الاجزاء من الغرض اقتضى الالتزام به تعييناً فهو امر ضمنى تعيينى متعلق بذات الاقل المنذكة فى ضمن المحدود بواحد من حدى القلة والكثرة، فيكون للامر جنبين جنب تعيينى بملاحظة مطلوبة ذات الاقل على كل من التقديرين وجنب تخييرى بملاحظة عدم لزوم مراعاة خصوص الحد الاقلى لجواز العدول عنه الى حد الاكثر .

فان قلت: لامناص للمكلف من اختيار احد الحدين بعد التزامه بالمحافظة على ذات الاقل فلا يجوز ان يتعلق امر الزام تخييرى بأختيار احد الحدين لان مفاد الوجوب التخييرى على ما تقدم هو طلب الفعل مع المنع عن بعض انحاء تروكه، ومن المستحيل تعدد التروك فى طرفى الاقل والاكثر حتى يمنع عن بعضها ويرخص فى بعضها، اذ ترك الاقل المحدود بحد القلة واحد لا تعدد فيه كما ان ترك الاكثر بحد الكثرة لا تعدد فيه ايضاً، فلايجوز ان يمنع عن ترك الاقل عند ترك الاكثر، لان ارتكاب الاقل بحدده يكون حينئذ ضرورياً بعد الالتزام

بالمحافظة على ذات الاقل كما ان ارتكاب الاكثر بحده يكون حينئذ ضرورياً بعد ترك الاقل بحده والالتزام بالمحافظة على ذات الاقل . وبالجمله ينحل الواجب التخييري الى وجوب احد الابدال عند ترك البديل الاخر، ومثاله فى خصال الكفارة انه يجب عليك الصيام اذا تركت العتق والاطعام وهذا انما يجوز اذا لم يكن المأتى به لازم التحصيل عند ترك البديل الاخر فى مسألة الصيام فى خصال الكفارة واما اذا كان لازم التحصيل وضرورى التحقق عند اختيار ترك البديل الاخر فظاهر عدم جواز الامر به الزاماً مولوياً تخييراً ولا تعييناً . نعم يجوز ذلك ارشاداً كما فى التخييريين المتناقضين او الضدين اللذين لا ثالث لهما .

قلت: ليس الامر هنا كما فى المتناقضين كما توهمت فان للاقل بحده تركين تركاً فى ضمن اختيار الاكثر المجرى عن ضميمه الزيادة، وتركاً فى ضمن اختياره مع الزيادة فمن لم يأت بالتسبيحة الواحدة تارة يختار الثلث، واخرى يختار الاربع والممنوع عنه من هذين التركين هو الترك الثانى دون الاول وكذا فى جانب الاكثر فان تركه يتحقق فى ضمن اختيار الاقل بحده ويتحقق فى ضمن اختيار ما يزيد على الاكثر بان يكرر التسبيحات اربع مرات والممنوع عنه من التركين هو الترك الثانى دون الاول وهذا بعينه الواجب التخييري .

ولا ينبغى توهم تصوير ترك ثالث لكل من الاقل والاكثر يكون ممنوعاً عنه ايضاً وهو ترك الواجب بالمره وعدم الاتيان به راساً، فان هذا المعنى من الترك وان كان متصوراً الا انه ليس ممنوعاً عنه بمقتضى الوجوب التخييري بل بمقتضى الوجوب التعيينى الضمنى المتحصل من الوجوب التخييري، لما قدمناه من ان ذات الاقل المنذرة فى كل من الحدين مطلوبة على كلا التقديرين من اختيار الاقل او

الاكثر، فلايجوز المخالفة فى تركها لادائه الى عصيان الامر التعيينى
الضمنى دون التخييرى وان حصلت المخالفة للامر التخييرى ايضاً
بالتبع .

لايقال: على هذا يلزم تعدد العقاب فى ترك الاقل بذاته لمخالفة
التكليفين التعيينى والتخييرى، لايلتزم به قائل .

فانه يقال: قد عرفت منا فيما تقدم ان مناط العقوبة وحدة و
تعدداً على وحدة الغرض وتعدده ولاتعهد فى الغرض فى مثل هذا
النحو من التخيير والاتعلق بذات الاقل امر تعينى مستقل وهوخلاف
الفرض اذالمفروض فى البين ليس الا امرا واحداً عن غرض واحد
تعلق بالمأموره بأحد حديه .

فتلخص مماقرناه ان التخيير الالزامى جائز بين الاقل والاكثر
اذ اعتبر الاكثر مشروطاً بشرط تجرده عن ضميمه الزيادة .

واما اذا اعتبر مشروطاً بعدم الزيادة فى لحوق صفة الوجوب
بمعنى عدم اتصاف مايزيد عليه بصفة الوجوب وان لم يكن ممنوعاً
الا ان الزائد يكون خارجاً عن حيز الحكم الوجوبى فلايجوز فى مثل
ذلك التخيير الالزامى مردداً بين الاقل والاكثر، اذ لا يكون للاقل من
بعد المحافظة على ذاته الا ترك واحد وهو الترك المستتبع لاتيان
الاكثر، وكذا الاكثر لاترك له بعد المحافظة عن ذات الاقل الا ترك
واحد وهو الترك المستتبع لاتيان الاقل بعده، ومثله فى عدم جواز
التخيير مولوياً اذ اعتبر الاكثر بشرط لابعنى ثالث، وهو ان يكون
الزائد موصوفاً بصفة الوجوب استقلالاً فكل ماياتى به من الزيادة
يكون واجباً استقلالياً، فيكون هناك وجوبات متعددة بتعدد ما يختاره
من الزيادات فهذا التخيير بين الاقل والاكثر اذا اعتبر الاكثر بهذين
التحويين من الاعتبارين الاخيرين، لايجوز ان يكون بنحو الالزام و

البعث المولوى على ارتكاب احد الطرفين اذا لم يؤت بعديله .
نعم يكون ذات الاقل مطلوباً تعيينياً بالطلب الاستقلالى فيحرم
عليه تركه بترك كلا الطرفين بل يلزمه الامتثال فى ضمن احد الحدين
مخيراً بينهما بالتخيير الارشادى العقلى لان الاقل والاكثر على هذا
من قبيل الضدين اللذين لاثالث لهما لايجوز التخيير بينهما الاعلى
سبيل الارشاد، ومثله الحال فى المتناقضين بل امتناعه فى الضدين و
المتناقضين اولى منه فى مانحن فيه اذ مانحن فيه من الاقل والاكثر
يجوز خلو المكلف عنهما دون مثل المتناقضين والضدين اللذين
لاثالث لهما لاستحالة انفكك الانسان عنهما فلايجوز تكليفه بنحو
التخيير ويلزم باتيان الحركة عند ترك السكون او بالعكس اذ الحركة
ضرورية الحصول عند ترك السكون وبالعكس وهذا واضح لاينبغى
الارتباب فيه من ذى مسكة ان لم يكن اعتبر احدهما تعبيراً والا فذلك
يختلف بحسب المبانى والمسالك، فعلى القول بصحة اعتبار القرية
فى المأمور به يجوز من المولى الالزام باختيار العمل القربى اذا ترك
نقيضه اوضده اذ ليس العمل القربى حينئذ لازم الحصول عند ترك
النقيض حتى يمتنع الالزام به فلو كانت الحركة مثلاً قد اعتبر فيها
التقرب جازان يقول المولى الحكيم: ان تركت السكون يلزمك الحركة
متقرباً ولا بأس به اصلاً، بل مأل هذا حينئذ الى الضدين اللذين لهما
ثالث لامكان الخلو عنهما بالتلبس بالحركة الخالية عن نية التقرب .
وعلى مختار الماتن قده يشكل القول بجواز التخيير الالزامى فى
ذلك اذ المطلوب على مختاره هو العمل نفسه وانما القرية قد اعتبرت
فى طريق الامتثال فيكون المتعلق للطلب الالزامى سازجاً معرى عن
القيد، باقياً على اطلاقه، ومن المعلوم بل البديهى استحالة التكليف
بمثل هذا النحو من العمل عند ترك نقيضه لماعرفت من عدم مناص

للمكلف عن مثل هذا العمل بعد ترك نقيضه فيستحيل البعث نحوه الزاماً مولوياً ولا بأس به ارشاداً .

واما على ما اخترناه فى القربة من خروجها عن المأمور به مع كون العمل المأمور به ليس معتبراً الا على وجه الاهمال بنحو يكون تواماً مع القربة، فربما يتوهم فيه جواز التخيير مولوياً لتخصص العمل حينئذ فما هو المأمور به حصّة غير الحصّة الاخرى الغير المتعلقة بها الامر فيصح ان يقال: ان تركت النقيض فأخترت الحصّة التى هى توام مع القربة دون الحصّة الاخرى .

وفيه : ان باب العمل هنا مع القربة باب الاقل والاكثر فيكون العمل متعلقاً للامر على كل حال وانما الشك فى اعتبار شىء اخر دخيلاً فى حصول الغرض، فهو انما يفترق عن سائر موارد الاقل والاكثر بأنه فى سائر الموارد يكون الزائد على تقدير اعتباره مأخوذاً فى المأمور به على وجه الشرطية او الشطرية، وهنا ليس يحتمل اعتباره فى المأمور به وانما المتحمل اعتباره فى الغرض، ومن ثم قلنا فى محله ان المرجع لدى الشك فى اعتبار القربة فى المأمور به، هو البرائة دون الاشتغال فلو كان مآله الى الترديد بين الحصتين كان ذلك ترديداً بين امرين متباينين لا يجوز معه الرجوع الى البرائة، بل كان المحكم فيه قاعدة الاشتغال .

الا انه لا يخفى على الخبير ان الشك فى اعتبار القربة وعدمه ليس من قبيل الشك الدائريين المتباينين بل الاقل والاكثر، وحينئذ نقول هنا ان تعلق الطلب التخييرى بالعمل القربى معناه اذا تركت النقيض يلزمك الاتيان بالعمل القربى ولا ريب ان العمل القربى قد فرض اعتباره مهملاً لامطلقاً ولا مقيداً وكما لا ينفك المكلف عن اختيار العمل المطلق بعد اختياره ترك النقيض كذلك لا ينفك عن

اختيار العمل المهمل بعد اختياره ترك النقيض فيستحيل البعث نحوه .
فتلخص انه نحن والماتن قده فى القول بأستحالة تعلق الطلب
التخييرى بالعمل العبادى اذا كان عدلا لنقيضه اوضده المنحصر بلا
ثالث فى البين، وان اختلفنا فى كيفية اعتبار العمل لدى تعلق الامر
العبادى به مطلقاً على رأى الماتن قده ومهملا على المختار فتأمل
فيما ذكرنا فإنه دقيق وبذلك حقيق كما لا يخفى .

واحتمال ان الطلب التخييرى لا يدعوا الى اتيان العمل على تقدير
ترك نقيضه بل الى ضم القربة اليه ومثل هذا جائز فى العقل وليس
فيه محذور .

يدفعه ان هذا فى المعنى يرجع الى جواز تعلق الامر بالقربة
وفيه كلام بين الاعلام وقد حققناه بما لا مزيد عليه فى مسألة اصالة
التعبدية او التوصلية ان شئت فراجع .

ان قلت: قد ذكره شيخنا الانصارى قده فى باب المخالفة الالتزامية
ما يكون الامر دائراً بين الوجوب والتحریم اذا لم يكن احدهما المعين
تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال (١) فان هذا التذييل بما اذا لم يكن
احدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال، قاض بأنه مع فرض
اعتباره قصد الامتثال فى احدهما المعين لا تكون المخالفة فيه مخالفة
التزامية بل مخالفة قطعية للتكليف المعلوم الدائر امره بين وجوب
الفعل تعبدياً او حرمة الترك ومقتضى ذلك جواز التخيير فى مرحلة
التكليف بين الاتيان بالشىء بنحو التقرب وبين تركه، فيظهر منه
قده بهذا البيان انه يرى جواز التخيير الزاماً بين الفعل والترك اذا
كان احدهما عبادياً يعتبر فيه قصد الامتثال، وهو لا يرى اعتبار

القربة فى المأمور به على ما هو المعروف من مذهبه ويدل عليه كلامه فى رسائله .

قلت: المخالفة القطعية للتكليف المعلوم لاتستلزم التخبير الالزامى فى مرحلة ثبوت التكليف فى نفس الامر والواقع بل يجوز ان يكون التكليف فى واقعه تكليفاً تعيينياً الزامياً بواحد يجهله المكلف فى ظاهر الحال فيحتمل فيه ان يكون تكليفاً الزامياً بخصوص الفعل على وجه القربة، ويحتمل فيه ان يكون تكليفاً الزامياً بخصوص الترك توصلياً، فدوران الامر فى مقام الامتثال بين اختيار الفعل بقصد الامتثال او تركه لابقصد الامتثال شياً، والتخبير الزامى بين الفعل القربى وتركه شياً اخر فلامساس لهذا الكلام منه قده فى ذلك الباب بما نحن فيه .

وقد انقذ لك مما تقدم من الكلام ان التخبير ان كان بين النقيضين او الضدين لا ثالث لهما، فهو تخبير ارشادى ومنه التخبير بين الاقل والاكثر اذا اعتبر الاكثر مشروطاً بشرط لا بالمعنيين الاخيرين، وان لم يكن بين النقيضين او الضدين لا ثالث لهما فهو تخبير مولوى ومنه التخبير بين الاقل والاكثر اذا اعتبر الاكثر بشرط لا بالمعنى الاول .

ونقول: هنا علاوة عما تقدم، ان التخبير المولوى تارة يكون فى مسألة فرعية كالتخبير فى خصال الكفارة، واخرى يكون فى مسألة اصولية كالتخبير بين الخبرين المتعارضين، فانه بأيهما اخذ من باب التسليم وسعه، وكان ذلك المأخوذ حجة على المكلف يلزمه العمل بمقتضاه ايجاباً او تحريماً، فهو نظير التخبير بين المجتهدين المتساويين فى الاجتهاد والاعلمية والاورعية لايحوز للمقلد العمل بقول احدهما الا بعد اختيار احدهما المعين للتقليد، فيشترط فى

تنجز التكليف عليه فى العمل بمقتضى احد الخبرين او قول احد المجتهدين اختيار الاخذ بواحد منهما وهذا لايفترق الحال فيه بين القول بالتخيير الابتدائى او الاستمرارى، اما الاول فظاهر اذلا يلزمه الالتزام بأستمرار العمل على طبق احدهما الامن بعد البناء فى اول الامر على اختيار واحد منهما على التعيين، واما على الثانى فهو وان جازله العمل دائماً ابدأ بكل من الخبرين او القولين الا ان ذلك مشروط بمسبوقية العمل بأختيار الاخذ بالمعلول به من احد الخبرين او القولين وهذا الشرط مفقود فى التخيير الفرعى كما فى خصال الكفارة كما لا يخفى .

وتظهر الثمرة بينهما فى مقام التصدونية الامتثال فى التخيير الاصولى يقصد الامتثال التعيينى بما اخذه من احد الخبرين او القولين، وفى التخيير الفرعى يقصد الامتثال التخييرى .

اذا عرفت ما تلوناه عليك يظهر لك ان فى عبارة الماتن قد وه مواقع للنظر منها قوله : « والتحقق ان يقال: انه ان كان الامر بأحد الشئيين بملاك انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث اذا اتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الامر، كان الواجب فى الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لاشريعياً، وذلك لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بماهما اثنان مالم يكن بينهما جامع فى البين لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول، وعليه فجعلها متعلقين للخطاب الشرعى لبيان ان الواجب هو الجامع بين الاثنين.»

انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه .

فان البناء على التخيير العقلى فى مثل هذا الفرض المذكور فى كلامه قد وه، يبتنى على القول بعدم سراية الطلب الى الافراد، وقد

عرفت فى مبحث تعلق الاوامر بالطبايع ان التحقيق عندنا هو القول بالسراية، وعليه فالتخيير شرعى لاعقلى كما امر توضيحه بمالا مزيد عليه .

ومنها قوله «وان كان بملاكه ان يكون فى كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الاخر بأتيانه كان واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه الا الى الاخر وترتب الثواب على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما» انتهى فان قوله اخيراً والعقاب على تركهما ان اراد به تعدد العقاب على تركهما فهو لما سبق منه قده فى مسألة الضد حيث انه قده انكر التعدد فى ذلك المبحث وقال: لاظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورة مخالفة الامرين من العقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد انتهى .

فان هذا الكلام منه اعتراف بدوران العقوبة وحدة، وتعدداً مدار القدرة على الامتثال وعدم القدرة عليه، ولاريب ان القدرة على استيفاء الغرضين بامتثال التكليف متعذرة فى المقام كما هى متعذرة فى مسألة الترتب، وان اراد به وحدة العقاب على تركهما اتجه النظر عليه بما سبق غير مرة من تبعية العقوبة فى الوحدة والتعدد لوحدة الغرض وتعدده اذا كان قادراً على امتثال التكليف او اسقاطه عنه بوجه غير ممنوع عنه شرطاً .

ومنها قوله بالتخيير بين الاقل والاكثر مع اعتبار الاقل بشرط لا كما صرح به فى بعض كلماته قائلاً: بأنه «لا يكاد يترتب الغرض على الاقل فى ضمن الاكثر وانما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتباً على الاكثر بالتمام» انتهى فانه ان اراد بالتخيير هنا ما يعم التخيير الارشادى فهذا مناف لما صدر به عنوان المسئلة

فى كلامه بأنه اذا تعلق الامر بأحد الشيئين او الاشياء، ضرورة ان التخيير الارشادى لا يكون ناشياً عن تعلق الامر بأحد الشيئين او الاشياء .

ان قلت : لا يختص الامر بالمولوى بل يجوز ان يكون امراً ارشادياً يفيد التخيير الارشادى .

قلت: انما يريد بالامر فى صدر كلامه الامر المولوى خاصة بترينة التفريع عليه بقوله: ففى وجوب كل واحد على التخيير الخ فان الوجوب لا يتأتى الا من قبل الاوامر المولوية دون الارشادية، وان اراد بالتخيير هنا التخيير المختص بالمولوى اتجه عليه النظر بأن هذا النحو من التخيير المولوى لا يجوز فى الاقل والاكثر الا فى بعض الصور فكان ينبغى له التفصيل بينهما ولا يطلق الكلام فيها كما يقتضيه عبارته .

وكيف كان فالامر سهل بعد ما اتضح لك حقيقة الحال بما بيناه انفاً فتأمل فيه جيداً .

«الكلام فى الواجب الكفائى»

«فصل فى الواجب الكفائى» وهو قريب من الواجب التخييرى انما يطلب فيه الفعل على تقدير دون تقدير وانما يفترقان فى ان التخيير فى الواجب التخييرى واقع بين اشياء كلها متعلقات للامر و فى الواجب الكفائى واقع بين اشخاص المكلفين، فأيهم اتى بالمأمر به سقط التكليف عن الباقيين ومنشأ سقوطه عنهم تارة لعجزهم عن الامتثال من غيرهم، واخرى لارتفاع الموضوع المحقق لتعلق التكليف بهم كما فى تغسيل الميت فإنه لو غسله واحداً رجع موضوع وجوب

تفسيه عن الباقيين، فلا يبقى حينئذ مجال لتكليفهم بالتفصيل ثانياً وثالثاً، لقيام الغرض بالجامع الذى يتحقق من امثال احدهم فيرتفع بذلك مقتضى التكليف عن الباقيين، وثالثاً لاشتراط الامثال من احدهم بعدم امثال غيره، وفرق بين هذه الصورة الاخيرة وما قبلها فانه على الصورة الاخيرة تمتنع امثال الجميع دفعة واحدة بخلافه على الصورة المتقدمة كما هو ظاهر لا يخفى . وفى الصورة الاخيرة يجوز اعتبار عدم امثال الغير شرطاً فى الواجب كما يجوز اعتباره شرطاً فى الوجوب، فينبغى النظر فى الدليل .

وتظهر الثمرة بين الاعتبارين فى صورة الشك فى قيام الغير بالمأوربه، فان كان عدم امثال الغير شرطاً فى الوجوب بنى على البرائة عن التكليف المشكوك لعدم احراز شرطه مالم يكن فى البين اصل موضوعى يتنقح به عدم صدور الامثال والافيلزمه القيام بأداء المأوربه لتمامية الحجة عليه .

وان كان ذلك عدم شرطاً للواجب لزمه القيام بأداء المأوربه والخروج عن عهدة التكليف المعلوم، لانه يشك فى سقوطه عنه بقيام الغير به وليس شاكاً فى اصل التكليف، فيفترق الاعتباران من هذا الوجه، الا ان هذا الفارق مبنى على الفرض والتقدير اذ قلما يتفق مورد لايجرى فيه اصل موضوعى يتنقح به الشرط المترتب عليه التكليف، واما لو شك فى قيام الغير بالمأوربه على الصور الثلاثة المقدمة فالحكم فيها كما فى الصورة الاخيرة لو كان الشرط فيها شرطاً للواجب يجب الاحتياط ومراعاة الامثال حتى يعلم بقيام الغير بالمأوربه، لانه شاك فى القدرة على الامثال والعقل حاكم فى مثله بلزوم الاحتياط حتى يحصل له اليقين بالعجز .

«في الواجب الموقت»

فصل لا يجوز الامر بشيء في وقت يقصر منه الا اذا كان الوقت وقتاً مضروباً لبعض المطلوب ومن هذا الباب من صلى في اخر الوقت ولم يدرك من الوقت الا مقدار ركعة فانه يجب عليه الاقتصار بالواجبات في هذه الركعة ويجوز له الاطالة في سائر الركعات .
واما الامر به في وقت يساويه او يفضل عنه فجائز عقلاً كما هو واقع شرعاً، فمن الاول الامر بالصيام من طلوع الفجر، الى الليل، ومن الثاني صلوة اليومية فانها مضروبة في اوقات موسعة .
وتعليل الامتناع في الثاني بأنه مؤد الى ترك الواجب، كلام شعري لا يصفى اليه .

ولا يهمننا البحث في ان الوقت شرط الوجوب او شرط الواجب بعد ان كان الوقت امراً غير اختياري الحصول ولا ينوط تحققه بأختيار العبد فإن حضر الوقت لزمه اداء التكليف والا فلا .

نعم انما يجدى ذلك لو كان يمكن عادة رد الوقت او تعجيله قبل اوانه، والمفروض خلافه، وما صدر عن مولانا امير المؤمنين صلوات اله عليه بمقتضى النقل بأنه رد الشمس كما ردها سليمان (ع) فأنما ذلك كان معجزة منه عليه الصلوة والسلام .

الا انه ربما قيل بأن فيه ايماء الى شرطية الوقت للواجب دون الوجوب، اذ لو كان الوقت شرطاً للوجوب لكان التكليف ساقطاً عنه (ع) بخروج الوقت فأهتامه بالمحافظة على الوقت بحسب ما يمكنه (ع) من رد الشمس دال على ان الوقت شرط للواجب اذ هو الذي يجب

المحافظة عليه دون شرط الوجوب هذا .

ولقائل ان يمنع الدلالة والايماء بذلك على شرطية الواجب لجواز ان يكون ذلك منه عليه السلام شوقاً الى العبادة فكان يجب ادراج نفسه فى موضوع التكليف فرد الشمس لكى يتوجه عليه التكليف الادائى وقد يستأنس لذلك بما روى عنه عليه السلام انه قال: الجلسة فى الجامع خير لى من الجلسة فى الجنة لان الجنة فيها رضا نفسى والجامع فيه رضا ربه (١) .

ثم انهم اختلفوا فى دلالة الامر الادائى على وجوب القضاء فى خارج الوقت وعدم الدلالة عليه، ويبتنى النزاع فى ذلك على ان الاستفادة من الامر بالشىء فى وقت هل هو تعدد المطلوب على ان يكون الشىء فى نفسه مطلوباً ويكون خصوصية الوقت مطلوباً اخر يلزمه مراعاته مهما امكن، فان فات بقى التكليف بالشىء فى نفسه على حاله يجب امتثاله والخروج عن عهده فى خارج الوقت، وان الاستفادة منه مطلوب واحد يبقى مع بقاء الوقت بفواته وهذا هو المختار .

ثم انه اذا قام دليل على القضاء فهل يكون له الدلالة على تعدد المطلوب اولا؟ فيه خلاف وتظهر الثمرة فيمن يفوت كثيراً من الصلوات اليومية ولم يعلم كميتها، وذلك فى بعض الصور المتصورة فى هذا الفرض، فان هذا الفرض يمكن فرضه بفروض اربعة، لان الجاهل بمقدار الفوائت تازة يكون منشأ جهله الجهل بزمان البلوغ، واخرى يكون منشأ الجهل الجهل بالمقدار الفائت وان علم تاريخ زمان بلوغه وعلى كلا التقديرين اما ان يكون تمام شكه قد حدث من هذا الحين واما ان يكون شكه فى هذا الحين مسبقاً بشك فى الوقت وغفل عنه

فلم يراعه فى وقته حتى مضى عليه برهة من الزمان على هذا المنوال لازل يشك فى الوقت ويفغل عن مراعاة شكه فى ذلك الحين. فهذه صور اربعة :

الصورة الاولى ان يعلم تاريخ بلوغه ويشك فى كمية الفئات ويكون شكه مسبقاً بشك اخر فى الوقت .

الصورة الثانية بعينها الصورة الاولى الا ان شكه بتمامه يكون حادثاً فى خارج الوقت. الصورة الثالثة ان يجهل تاريخ بلوغه ويكون شكه مسبقاً بشك اخر. الصورة الرابعة بعينها الصورة الثالثة الا ان شكه بتمامه يكون حادثاً فى خارج الوقت .

اما الصورة الاولى: فحكمها يختلف على القولين فان قلنا بتعدد المطلوب لزمه الاحتياط فيما يشك فى فواته، لان التكليف به محرز، والخروج عن عهده غير معلوم، وليس له التمسك بمادل على عدم الاعتداد بالشك بعد خروج الوقت، لانصرافه الى ما يكون الشك بتمامه حادثاً بعد خروج الوقت وليس الشك فى هذه الصورة من ذلك القبيل، وان قلنا بوحدة المطلوب لم يجب عليه القضاء لانه يشك فى التكليف بالقضاء والاصل فيه البرائة كما لا يخفى .

واما بقية الصور فالحكم فيه البرائة عن القضاء على كلا القولين، وذلك اما فى الصورة الثانية فلانه من الشك بعد خروج الوقت فيعمه الدليل الدال على عدم الاعتداد به، واما فى الصورة الثالثة فلانه يشك فى تكليفه بأزيد مما يعمله من قدر الفوات، فلا يلزمه الاقضاء ما تيقن فواته، واما فى الصورة الرابعة فلانه من الشك بعد خروج الوقت الملقى بحكم الشارع هذا، ولكن لم اجد من فصل بين هذه الصورة فى الحكم بالبرائة عن قضاء ما يحتمل فواته، فمن قال فيها بالبرائة قال بها مطلقاً فسيجميع الصور فمن اجل ذلك

تصدى شيخنا الاستاذ دام الله العالى لتطبيق القول باطلاق البرائة على مقتضى القواعد، قال: فيما افاده فى مجلس البحث انه بناء على تعدد المطلوب المدلول عليه بدليل القضاء لا يندرج الفرد القضاءى من الصلوة تحت المأمور به فى الوقت الاحيث يكون الصلوة فى خارج الوقت من الافراد العرضية للمأمور به، فلو كانت فرديتها للمأمور به منوطه بالمصيان او فوات المأمور به، لم تكن الصلوة فى خارج الوقت من افراد المأمور به ويستحيل اندراجه فى الحكم المتعلق بالمأمور به فان ورد تكليف بالقضاء كان تكليفاً مستقلاً متعلقاً بالصلوة ولا يكون ذلك التكليف القضاءى دالاً على تعدد المطلوب فى الاوامر الادائى، وحينئذ اذا شك فى مقدار الفئات من حين زمان البلوغ الى زمان الشك كان مأل الشك فى ذلك الى الشك فى التكليف بالقضاء، والمرجع فيه البرائة فلحقت هذه الصورة بغيرها من الصور البقية فى الحكم بالبرائة واتجه بذلك اطلاق القول بالبرائة .

اقول: فرض الكلام فيما اذا استكشفنا من دليل القضاء تعدد المطلوب فى الامر الادائى، غاية ما فى الباب ان ما يترتب على عصيان الامر الادائى، يستحيل ان يكون مشمولاً للامر المتعلق بالطبيعة الصلوتية كما هو المفروض من انحلال الامر الادائى الى امر بطبيعة الصلوة وامر اخر بخصوصية اعتبار الوقت، فلا يكون فى ترتب القضاء على عصيان الامر الادائى دلالة على لزوم خروجه عن حيز الامر الاول بتمام حيثياته حتى الحيثية التى تعلق الامر فيها بالطبيعة الصلوتية فالفرق بين الصورة الاولى وبقية الصور على ما سمعته اولا جيدتين، واطلاق كلامهم بالبرائة لا بد وأن ينزل على غير هذه الصورة او يبتنى قولهم بالبرائة فيها على القول بعدم استفادة التمدد المطلوب من دليل القضاء فتأمل .

«فى الامر بالامر»

«فصل» هل الامر بالامر بالشىء امر بذلك الشىء اولا؟ وجهان من جواز اشتمال الامر الثانى على مصلحة فى صدور من الامر الثانى من غير ان يكون فى العمل المأمور به بالامر الثانى المصلحة، فلا يكون فى الامر الاول دلالة على الامر بذلك الشىء اصلا اذ دلالة للعام على الخاص .

ومن ان الامر الثانى فى نظر العرف يرى وسيلة لسراية المطلوبة الى العمل، فهو نظير مالوامر المولى عبده بتناول الماء، فانه يستفاد منه ان المقصود الاصلى فى الطلب هو شربه الماء لرفع عطشه اذ المنساق من تعلق الطلب بمناولة الماء التوصل به الى رفع العطش بالشرب لا غيره من سائر الاستعمالات، وهكذا المقام.

«فى ورود الامر بشىء بعد الامر به وقبل امتثاله»

فصل: اذا ورد امر بشىء بعد الامر به وقبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشىء او تأكيد الامر الاول والبعث الحاصل به؟ الحق اجمال الكلام من هذا الوجه لتعارض اقتضاء المادة والهيئة، فان المادة بمقتضى اتحادها فى الصيغتين تقضى بالتأكيد، والهيئة باعتبار اقتضاءها البعث فى المقامين تقضى بتوارد التعميلين على الطبيعة، ولازم ذلك التقييد فى الطبيعة بالمرّة الاولى فى الامر الاول، وبالمرّة الثانية فى الامر الثانى فيحصل من ذلك الاجمال فى

المراد والمرجع فيه أصالة البرائة عن وجوب التكرار فتدبر .

«حول النواهي»

«المقصد الثاني في النواهي فصل»: اختلفوا في النهي هل اريد منه طلب الترك او طلب الكف؟ وعمدة نظر القول الاول ومستنده الى ان النهي نفى في المعنى فلا دلالة فيه الاعلى الترك الذي هو مساوق لمعنى النفي، ونظر القول الثاني الى ان الترك وان كان موافقاً لظاهر اللفظ، الا ان امتناع تحيقه من المكلف بأختياره صار قرنية عقلية على كون المطلوب منه الكف الذي هو امر وجودي وداخل تحت القدرة، وسندهم على الامتناع ان العدم الازلي سابق على القدرة فلا يجوز ان يكون من اثار القدرة ومرتباً عليها. ورد بأن الممتنع على المكلف هو العدم الازلي وليس هو المطلوب بالنهي بالضرورة بل المطلوب فيه الاستمرار على العدم وابقائه وعدم قلبه الى الوجود وهذا جائز مقدور بالضرورة .

اقول: هذا النزاع بين الفريقين يبتنى على اعتبار الماهية المنهى عنها امراً في قبال الوجود الخارجى وهذا خلاف التحقيق عندنا كما تقدم الكلام فيه في مبحث تعلق الاوامر بالطبائع، بل لم تعتبر في حيز الامر والنهي الا بعنوان الحاكي عن اليجاد الخارجى متحدة معه اتحاد المراءة مع المرئى، وعليه فيكون مفاد النهي هو الزجر عن اليجاد كما ان مفاد الامر هو البعث اليه، ومعه لاحاجة الى تكلف البحث عن حال الترك انه مقدور او غير مقدور، لانافى غنية عنه بعدما سمعت من كون المتعلق فى الامر والنهي هو الوجود و اليجاد وهو مقدور بالبديهة ولانزاع فيه من احد .

«فى دلالة النهى على التكرار والدوام وعدم دلالة عليه»

ثم ليعلم انه قد وقع النزاع بينهم فى دلالة النهى على التكرار والدوام وعدم دلالة عليه. ونظر القول بالدلالة الى ان النهى يقتضى المنع من ادخال الماهية فى الوجود وهو لا يتحقق الا بالامتناع من ادخال كل فرد فيه. ويرد عليه ان التكرار المدعى هو التكرار الذى يستتبع العصيانات المتكررة، ومثل هذا التكرار انما يستتبع عصياناً واحداً اذ العصيان نقيض الطاعة وقد كانت الطاعة موقوفة على ترك الطبيعة والانزجار عن ايجادها بالمرّة، فيكون العصيان فى عدم الانزجار عنها بهذا النحو وهو انما يحصل بالمخالفة مرّة واحدة ولازمه سقوط العصيان فى حقه بعد العصيان الاول ولا يكاد يلتزم به احد فى النواهي النفسية لما هو المعلوم من ضرورة المذهب ان الزانى يتكرر فى حقه العصيان بتكرار الزنا، بل لا يكاد يخطر بالبال من احد الا ان فهم السريان فى النهى المستلزم لتكرار العصيان، وظاهر ان مجرد النهى عن الطبيعة لا يقتضى السريان فى مدلول النهى فهذا التقريب من الاستدلال غير مطابق للدعوى .

نعم يتم فى النواهي الغيرية التى يسقط النهى فيها بالمخالفة بالمرّة الاولى خاصة، فمن احدث فى صلوته انتقض وضوئه وبطلت صلوته، فلو احدث ثانياً لم يكن لحدثه الثانى اثر فى الانتقاض، اذ لامعنى لانتقاض المنتقض، بل هو تحصيل الحاصل ولا يكاد يصدر النهى عن الحاصل من المولى الحكيم .

والاحسن فى تقريب الاستدلال للمدعى ان يقال: ان لكل من

مدلول الامر والنهي صيغة ومادة، ومقتضى اطلاق الهيئة فى كل منهما سريان البعث فى الاوامر والزجر فى النواهي الى تمام الافراد ولازم ذلك تعدد الطلب فى كل منهما، وقضية التعدد فى الطلب تعدد العصيان فى المخالفة، ومقتضى ذلك ان يكون الامر كالنهي فى الدلالة على الدوام والتكرار، الا انه منع عن ذلك فى الاوامر لاستلزام التكرار فيها الحرج المنفى فى الشريعة فيكون ارتكازية انتفاء الحرج فى الشريعة مانعاً عن انسباق التكرار من اطلاق الهيئة فى الاوامر خاصة، دون النواهي اذ الحرج فى الاستمرار على الترك فيها. وربما يعارض الاطلاق فى جانب الهيئة بأطلاق المادة القاضى بمطلوبية الانتهاء عن صرف الوجود، ومرجعه الى نهى واحد متعلق بطبيعة المنهى عنه، وهو وان استلزام الاستمرار فى الانتهاء عنها فى مقام الامثال، والاطاعة، الا انه فى جانب العصيان لا يكون الا عصيان واحد بالمخالفة بصرف الوجود، ولا ترجيح لاحد الاطلاقين على الاخر. ويمكن ترجيح الاطلاق فى جانب الهيئة بان الهيئة ترى فى عالم الاعتبار علة لحصول المادة فى عالم الخارج والعلة مقدمة على المعلول رتبة، فانه يرى المعلول فى مقام الاستفادة من الكلام تابعاً للعلة، فيكون اطلاق العلة هو المتبع دون اطلاق المادة فأفهم واغتنم .

«القول فى جواز اجتماع الامر والنهي او امتناعه»

«فصل اختلفوا فى جواز اجتماع الامر والنهي فى واحد وامتناعه على اقوال ثالثها جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فى المقصود يقدم امور:»

«الاول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت

عنوانين بأحدهما كان مورداً وبالاخر للنهى وان كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلوة فى المنصوب. «فأن الصلوة فى المنصوب بهذا العنوان كلى تندرج تحت الكون الصلوتى المأمور به، والكون الغصبى المنهى عنه كما يندرج الكون الشخص تحت كل من العنوانين، ويجرى النزاع فيه كما يجرى فى الشخصى، فأن اطلاق الادلة الاتية يشمل الفرضين بلا فرق بينهما، كما ان اطلاق كلمات الاصحاب رضوان الله عليهم فى تحرير محل البحث شامل لهما ايضاً وانما ذكر الواحد فى صدر المبحث احترازاً عن مثل «السجود لله تعالى والسجود للضم» الغير المجتمعين وجوداً وان كانا مجتمعين مفهوماً وليس المقصود من ذلك الاحتراز عن «الواحد الجنسى او النوعى كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلوتيه والغصبية» لانطباق كل من المأمور به والمنهى عنه على هذه الصلوة التى هى مجمع العنوانين فان ماتشتمل عليه من الحركات والسكنات يندرج فى مسمى الصلوة المأمور به وفى مسمى الغصب المنهى عنه، ومن ذلك يظهر لك الاشكال فى ما وقع فى المعالم (١) وكذا فى الفصول (٢) والقوانين (٣) من تخصيص محل البحث فى الواحد الشخصى دون الجنسى او النوعى، فان ذلك تخصيص بلا منخصص بعد اشتراكهما فى مشمولية الادلة واطلاق الكلمات .

١- المعالم : ٩٨ .

٢- الفصول : ١٢٤ .

٣- القوانين : ١٤٠ .

«فى التمايز بين المسئلتين»

الثانى: الفرق بين هذه المسئلة وما يأتى من مسئلة النهى فى العبادات، ان الكلام فى هذه المسئلة ناظر الى حيثية التزام فى المقتضيات وفى المسئلة الآتية الى التعارض بين الأدلة، فمن قال هنا بالامتناع وبنى على تقديم جانب النهى فأنما يحكم بفساد العبادة لتأثير مقتضى الفساد فيها، وغلبته على مقتضى الصحة وهذا يختلف بحسب العلم والجهل، فمن علم بغصبية المكان وصلى فيه بطلت صلوته لتغذر تمشى نية التقرب منه فى صلوته مع هذا الحال سواء كان علمه مطابقاً للواقع او مخالفاً له، كما انه اذا جهل ذلك وصلى فيه صحت صلوته اذا لم يكن قد اخل بنية التقرب، فكان التأثير فى الغصبية على هذا منوطاً بالعلم والجهل، اذ ليست مانعيتها الا فى الاخلال بنية التقرب وهذا انما يتأتى مع العلم والالتفات دون الجهل والغفلة، و هذا بخلاف الصحة والبطلان فى المسئلة الآتية، اذ القائل فيها بالفساد يرى تقديم النهى على عموم بملاك التخصيص ومعلوم ان باب التخصيص يمنع عن وجود المقتضى للصحة، فلو صلى فى الدار الغصبى كانت صلوته باطلة، لعدم مقتضى الصحة فيها واقعاً لافى مرحلة الامتثال كما هو محط البحث فى هذه المسئلة، ولا يفرق الحال فيه بين صورتى العلم والجهل كما ان القائل بعدم دلالة النهى فيها على الفساد لا يفتاوت الحال عنده بين صورتى العلم والجهل، فكم فرق بين المسئلتين؟ .

ومع ذلك ينقدح لك الاشكال فيما ذكرهنا من وجوه الفرق

المذكورة في كلام بعضهم منهم الماتن قده حيث تمايز بين المسئلتين باختلاف جهة البحث بأعتبار ان النزاع هنا قد وقع «في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الاخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسئلة الاخرى فان البحث فيها في ان النهي في العبادة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه اليها.»

وقد عرفت ما فيه من الاشكال لابتنائه على اتحاد المناط في الحكم بالفساد في المقامين حتى يكون البحث في هذه المسئلة مما يتنقح به الصغرى للكبرى المبحوث عنها في تلك المسئلة .
ومنهم صاحب القوانين المحقق القمي طاب ثراه حيث تمايز بين المسئلتين بأن محل البحث والكلام في هذه المسئلة ما يكون بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه، وفي المسئلة الاتية ما يكون بين المأمور به والمنهى عنه عموم وخصوص مطلق. (١) صرح بذلك في المقدمة الثالثة التي مهدها في المسئلة الاتية، وكأنه اخذ ذلك مما اشتهر في تمثيلهم هنا بالصلوة والغصب، وهناك بالصلوة والصلوة في الدار الغصبية .

ويشكل ذلك بمثل ما لوورد اكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، فان النسبة بينهما بالعموم من وجه ومثله خارج عن محط البحث والنزاع لاتحاد المتعلق في المأمور به والمنهى عنه، كما انه لوورد صل ولا تغصب في صلوتك، كان ذلك داخلا في المتنازع فيه هذه المسئلة، والتمثيل بهذا المثال للعموم والخصوص المطلق اولى مما مثله به صاحب الفصولره بما لوامر به بالحركة ونهاه عن التدانى الى موضع

مخصوص فتحرك اليه (١) اذ العموم والخصوص والمطلق المشمول للمتنازع فيه في هذه المسئلة ما يكون عموماً وخصوصاً مطلقاً باعتبار الاتحاد في الوجود الخارجى كما عرفتة فيما ذكرناه من المثال، وفي مثاله العموم والخصوص بينهما موردى لا وجودى، لظهور ان التدانى من البيت ناش عن الحركة الخارجية لاعينها ومتقدمها فى الخارج فمثاله اجنبى عن الممثل .

ومنهم صاحب الفصول قده حيث تمايز بين المسئلتين باعتبار اتحاد الحقيقة فى المسئلة الاتية واختلافها هنا (٢) ويتجه عليه مضافاً الى ما سمعته منامن اختلاف المسئلتين عن غير هذا الوجه و عدم ارتباط احديهما بالآخرى، الاشكال بما ذكره الماتن قده من «ان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل مالم يكن هناك اختلاف الجهات ومعه لاجابة اصلا الى تعددها، بل لا بد من عقد مسئلتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها وعقد مسئلة واحدة فى صورة العكس.» اللهم الا ان يذب عنه بأنه ربما يكون الفصول ناظراً الى انه لا يتوهم احد عدم سراية النهى مع فرض اتحاد الحقيقة حتى يجيبىء النزاع فيه، وانما يجيبىء النزاع ويكون مورد احتمال السراية وعدمها مع فرض الاختلاف فى الحقيقة، فهو والماتن يتوافقان فى ان محط البحث وموضع النزاع فى هذه المسئلة هو السراية وعدمها الا انه لا يرى صاحب الفصول موقفاً لهذا النزاع الامع فرض اختلاف الحقيقة، اذ لا يحتمل عاقل عدم السراية فى صورة اتحاد الحقيقة، فلا يكون على هذا مخالفاً للماتن قده فى مبناه ويندفع عنه اشكاله حينئذ فأفهم وتأمل .

١- الفصول : ١٢٥ .

٢- الفصول : ١٤٠ .

«فى اعتبار المندوحة وعدم اعتبارها فى محل النزاع»

الثالث: اشترط بعضهم فى محل النزاع ان يكون للمكلف مندوحة فى الامتثال بأن لم يحضر مصداق الكلى فى الفرد الذى هو مجمع العنوانين .

واورد عليه الماتن بما حاصله ان المنظور اليه فى هذه المسئلة هو التكليف المحال لا التكليف بالمحال وفرق بينهما، اذ الاول ينشأ من اجتماع حكيمين المتضادين على محل واحد، فمن قال بالجواز بنى على تعدد المحل والموضوع بتعدد الجهة، ومن قال بالامتناع بنى على عدم كفاية التعدد فى الجهة فى رفع غائلة المحذور ولا فرق فى ذلك بين وجود المندوحة وعدم وجودها، واما التكليف بالمحال فيفترق الحال فيه بين وجود المندوحة وعدمها، اذ التكليف بالمحال محصله التكليف بغير المقذور ولا يكون الشىء غير مقذور الامع فرض عدم المندوحة، فهذا الشرط انما يتجه لو كان المحذور المنظور اليه فى نزاعهم فى هذه المسئلة هو التكليف بالمحال، وليس كذلك بل المنظور اليه فى كلماتهم هو التكليف المحال الذى لا يفترق الحال فيه بين وجود المندوحة وعدمها كما لا يخفى .

نعم القائل بالجواز لا بدله من اعتبار المندوحة اذ بدونها يكون التكليف تكليفاً بالمحال، ويكون ذلك مانعاً عن التكليف فلا يكون التكليف به جائزاً هذا .

واقول: انما يتجه اعتبار المندوحة واشتراطها بناء على القول بالجواز اذا بنى على عدم سراية الطلب من الطبيعة الى افرادها اذ

حينئذ يصح الشرط المذكور، اذ مع عدم المندوحة يستحيل التكليف بالجامع لتعذر امثاله من غير طريق الفرد الغصبي والفرد الغصبي مردوع عنه بحكم العقل فراراً عن مخالفة النهي عن الغصب، فيكون امثال التكليف بالصلوة على هذا التقدير غير مقدور عليه بوجه من الوجوه .

واما على تقدير المندوحة فيمكن امثاله في غير الفرد الذي هو مجمع العنوانين وحينئذ لم يكن بأس في التكليف بالجامع ويكون التكليف به جائزاً .

واما اذا قلنا بالسراية كما هو المختار، فلا وجه لهذا الشرط على القول بالجواز، فضلاً على القول بالامتناع لما تقدم من ان لازم السراية تعلق وجوب تخييرى في الافراد المنحل الى طلب كل فرد مع المنع عن تركه حال ترك بقية الافراد، فهذا الفرد الذي يكون مجمعا للعنوانين يكون منهيأ عن تركه عند ترك بقية الافراد ومعناه لزوم ايجاده عند ترك بقية الافراد والفرض انه منهي عنه ايضاً ، لكونه تحت النهي الشرعى ايضاً بمقتضى ما سمعت منافي النهي من اقتضائه السراية الى تمام افراد متعلقه تقديماً لمراعاة جانب الهيئة على جانب المادة وتحكياً له آياه، ويستحيل البعث الى ايجاد شىء مع النهي بالبدئية .

فلا بد حينئذ من تقييد الطبيعة المأمور بها بغير هذا الفرد فيكون هذا الفرد خارجاً عن حيز الامر، فحينئذ ان اكتفي نافي الصحة بمجرد المحبوبة الذاتية ولم نقل بكون العبادة محتاجاً الى الامر الفعلى كما قال به شيخنا البهائى قده على ما حكى عنه (١) صحت الصلوة

سواء كان للمكلف مندوحة اولم يكن له مندوحة، وان لم نكتف بذلك واعتبرنا الداعوية عن الامر والبعث الفعلى بطلت هذه الصلوة سواء كان هناك مندوحة اولم تكن .

نعم يمكن القول بصحة الصلوة بناء على مختار الماتن الذاهب الى جواز ان يكون الامر داعياً الى غير متعلقه كما تقدم منه اختيار ذلك فى مسألة الضد، الا انه تقدم هناك الخدشة منافيما احتاره بأن الداعوية المعتبرة فى صحة العبادة ما تكون بنحو العلة الفاعليه دون العلة الغائية، والمتصور من الداعوية فى الفرد الخارج عن حيز الامر انما هو ما يكون بنحو الغاية التى لا تكاد تجدى فى صحة العبادة فتأمل فى المقام فانه من مزال اقدام الاعلام .

ثم انه ربما يتوهم جواز صدور العمل هنا عن داعوية الامر بالعلة الفاعليه بناء على القول بالترتب، حيث انه يجوز للمولى النهى عن التصرف الغصبى فى هذه الدار المغصوبة، وان تصرف فليكن تصرفه بنحو الصلوة كما لو قال المولى لعبيده: لا تلق نفسك عن الشاهق وان القيك فألقها على بطنك لاعلى ظهرك كما مثل بذلك شيخنا الاستاذ دام ظله فيكون الامر بالصلوة على هذا مرتباً على النهى عن التصرف الغصبى وهو جائز عند القائل بالترتب كما لا يخفى .

ويدفعه ان مسألة الترتب تبتنى على اختلاف الرتبة كما تقدم ذلك فى مسألة الضد وهنا لم تختلف الرتبة بين الامر والنهى وانما هما فى عرض واحد، فلا يلزم من القول بالترتب فى تلك المسئلة القول بجواز الامر هنا بشيىء مع فرض النهى عن ذلك الشىء فى رتبة واحدة كما لا يخفى وذلك ظاهر فتأمل فيه .

«الرابع انه ربما يتوهم تارة ان النزاع فى الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع واما الامتناع على

القول بتعلقها بالافراد، فلايكاد يخفى ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصى ولو كان ذا وجهين على هذا القول ، واخرى ان القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتاً عليه وان اتحداً وجوداً والقول بالامتناع على القول بالافراد لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.»

واجاب عنه الماتن قده بما حاصله ان محط نظر القولين جوازاً وامتناعاً ليس الاعلى تعدد الجهة وانه هل هو مجد فى توارد الحكمين المختلفين على شىء واحداً ولا يجدى، فبناء القول بالجواز على الاول، وبناء القول بالامتناع على الثانى، لاعلى القول بالطبائع او الافراد، اذ من البين «ان تعدد الوجه ان كان يجدى بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد لكان يجدى ولو على القول بالافراد فان الموجود الخارجى الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين فيكون مجعماً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع الاثنتين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، والا لما كان يجدى اصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً.»

«فى اختلاف الجهات التى يبنى القول بالجواز عليه»

ثم انه بعد ما عرفت من بناء القول بالجواز على كفاية تعدد الجهة فى اجتماع الامر والنهي، فينبغى النظر فى الجهات المتعددة التى يمكن ابتناء القول بالجواز عليه، وتهذيب القول فى ذلك ان من الجهات ما يكون اختلافها بالاجمال والتفصيل نحو اختلاف الانسان فى تصوره بالانسانية التى هى مرآة اجمالية حاكية عن حقيقته وتصوره بالحيوانية والناطقية التى هى مرآة تفصيلية لحقيقته ومثل هذا

الاختلاف لا يكاد يجدى مصححاً للقول بالجواز عند القائل به، لحكاية الصورتين عن منشاء واحد متحد الذات متغاير المفهوم .

ومنها ما يكون اختلافها بحسب الاعتبار واللحاظ كأعتبار الشيء الواحد لا بشرط او بشرط لا، فان اعتبر لا بشرط كان ذلك من قبيل الجنس والفصل يصح حملهما على ذلك الشيء وان اعتبر بشرط لا كان ذلك من قبيل الهيولى والصورة، فيمتنع حملهما على ذلك الشيء .

وتوضيح المقال بأن يقال: ان اللحاظ اذا تعلق بقطعة من الذات فان اعتبرت متباينة للقطعة الاخر منها كانت القطعتان متباينتين اللحاظ وامتنع بذلك الحمل، فلا يجوز حمل كل منهما على مجموع الذات ولا حمل احدهما على الاخر ، واذا تعلق بها باعتبار مالها من الجهة المشتركة بينها وبين صاحبها من الذاتية ، كانت بعينها الكل فكان يجوز حمل كل من الملحوظين على الاخر كما يجوز حمل كل منهما على تمام الذات، فكأنك لاحظت الذات بتامها من ناحية جزئها، فكانت الذات بهذه الملاحظة متعددة مع جزئها فساغ الحمل بهذا الاعتبار، ومثل هذا الاختلاف كالاختلاف بالنحو المتقدم، ليس الاختلاف اعتبارى مفهومي لا يجدى القول بالجواز، اذ لا يكون الا حاكياً عن منشاء واحد لا اختلاف فيه اصلاً كما لا يخفى .

ومنها ما يكون اختلافها اختلافاً بالمنشاء الا ان الجهتين لا يجوز اعتبارهما جهتين تقيديين كى يصلحان لورود الحكمين عليهما لكونهما من الصفات الاعتبارية التى لا واقع لها الا بمنشأ انتزاعها كالملكية والزوجية، فلو امر بأيجاد مملوك زيد ونهى عن ايجاد زوج هند لم يكن مثل هذا التغاير بين العنوانين يجدى مصححاً للقول بالجواز، ضرورة انه لا تصلح الزوجية ولا الملكية لتعلق الحكمين عليهما بنحو تعلقهما بسائر الطبائع المقررة فى نفس الامر والواقع

اذ لا واقع لهما الا بالجعل وهو انما اعتبر في فرض المثال جهة تعليلية
لاتقييدية .

وربما يتوهم ان الوجه في خروج مثله عن محط نظر القائل
بالجواز هو اتحاد المتعلق فيه كاتحاده في قولك اكرم العلماء ولا تكرم
الفساق فان مثل هذا المثال لم يختلف فيه المتعلق، فلا يتجه فيه القول
بالجواز بناء على اعتبار تعدد الجهة، وهنا قد وقع المتعلق في مثال
المملوكية والزوجية متحداً كما في الاكرام اذ المطلوب فيه اليجاد
وجوداً وعدمياً .

ولكنك خبير بأنه توهم فاسد اذ الجهة في مثال الاكرام لا بد وان
تكون متحدة لا يسرى فيها الاختلاف الواقع فيما بين العلماء والفساق
الى الاكرام الذي هو متعلق الامر والنهي لاختلاف مقولتيهما من
حيث ان الاكرام من مقولة الفعل، والعلم والفسق من مقولة الكيف،
وهذا بخلاف ما فرضناه من المثال اذ اليجاد المضاف الى الزوج
والمملوك بعينه وجودهما لا يختلفان الا بالاعتبار فما يلحق الوجود
من الاختلاف يكون لاحقاً لليجاد وذلك ظاهر لا اظن ان يخفى عليك .
ومنها ما يكون اختلافها بالمنشاء والاعتبار وتكون من المحمولات
بالضميمة التي لها ما بعذاء في الخارج لا من خارجات المحمول التي
ليس لهما ما بازاء في الخارج كما في مثال الزوجية والمملوكية، وذلك
مثل الحلو والابيض ومثله انما يجدى الاختلاف فيه بهذا الوجه، اذا
لم يجتمع الوصفان في مجمع واحد مشترك بينهما كالسكر وهو انما
يكون كذلك لو قلنا بتجرد المشتق عن اعتبار الذات وقلنا ببساطته
وعدم تركبه من الذات والمبدء، والافبناء على التركيب ثم يكن الجهتان
بتمامهما متغايرتين حتى يكاد يجدى القائل بالجواز، بل على البساطة
لا يكاد يجديه ايضاً بناء على ما قدمناه في باب المشتق من ابتناء

الحمل فيها على ملاحظة المشتق وجهة وعنواناً للذات بنحو النظر الالى المرأتى، اذ هو بناء على ذلك يكون حاكياً عن الذات وهى مشتركة بين الوصفيين .

نعم لو قلنا ان مصحح الحمل فى المشتقات هو اعتبارها لا بشرط يتجه التغاير بين الوصفيين بتمام الجهات والحيثيات، والكلام فى ذلك قد تقدم فى بحث المشتق بما لا مزيد عليه ان شئت فراجع .
ومنها ما يكون الاختلاف فيما بينها بنحو اختلاف الجنسية و الفصلية والتنوعية والشخصية، فان كلا منها يحكى عما لا يحكى عنه الاخر ومثل هذا الاختلاف هو الذى ينبغى ان يكون المتيقن فى كلام القائل بالجواز المجتزئى بتعدد الجهة. الا ان المعروف فى المثال المضروب فى كلامهم هنا هو الصلوة والغصب وقد اختلف الانظار فى بيان معناهما :

ف قيل: هى الخضوع الذى هو امر معنوى متولد من الاكوان الخاصة المقصودة، وعلى هذا لا تكون الصلوة فى عرض الغصب، بل هما طوليان لانتزاع الغصبية من الكون المتحد مع الافعال الخاصة المترتب عليها الخضوع .

وقيل: ان الصلوة هى الاوضاع الخاصة من الركوع والسجود وغير ذلك والغصب هو الكون فى مكان لا يرضى به صاحبه وعلى هذا يكون الغصب والصلوة متغايرين مصداقاً مجتمعين فى الوجود .

وقيل: ان الصلوة هى الكون الخاص والغصب هو الكينونة فى مكان لا يرضى به صاحبه وهذا نظير سابقه فى التغاير المصداقى .

وقيل: ان الصلوة هى كون خاص والغصب ايضاً كون خاص فيشتركان على هذا فى الكون ويفترقان بالخصوصية فيكون تمايزهما بتمايز الاضافة فباعتبار اضافة الكون الى مالها من هيئات الركوعية

والسجودية والمولات والترتيب ونحو ذلك يمتاز به الصلوة عن الغصب، وباعتبار اضافة الكون الى المكان الذي لا يرضى به صاحبه يمتاز به الغصب عن الصلوة، وليست هاتان الاضافتان من قبيل الاعتبارات التي لا واقع لها الا بمنشأ انتزاعها كما سمعته في الملكية والزوجية، ضرورة ان الهيئات الوضعية في الحركات الصلوتية متحققة الوجود في عالم الخارج ولا ينحصر واقعيتها باللحاظ الذهني كما في الاعتبارات المحضة، وكذلك الاضافة الى مكان لا يرضى به مالكة متحققة الوجود سواء كان هناك لاحظ اولم يكن، فيجوز حينئذ ان تكون هاتان الاضافتان متعلقين للاحكام ويصح اعتبارهما جهتين تقييديتين .

ولا يبعد القول بصحة قول الاخير، وربما يستأنس لذلك في الصلوة بما اشترطوه في بعض الاوضاع الصلوتية كالقيام مثلا من اعتبار الاستقلال فيه، فلا يجتزى بالقيام لو كان بنحو الاستناد على الحائط او العصا فمثل هذا يقرب اعتباراً لكون من مفهوم الصلوة كما ان الغصب على ما هو المتبادر منه ليس الا التصرف فيما لا يرضى به صاحبه ولا ريب ان هذا المعنى يتضمن الكون ايضاً كالصلوة فأشترك الغصب والصلوة بناء على ذلك في جزء، هو الكون وانفرد كل منهما عن الاخر باضافة خاصة مختصة به، وليس في العقل ما يحيل ذلك الاشتراك بين المفهومين في جزء ذاتي بينهما حتى يتخذ ذلك قرينة عقلية على الخروج عن المتفاهم العرفي كما لا يخفى .

فان قلت: اشترك عنواني الصلوة والغصب في مقولة الفعل يستلزم اجتماع الفعلين في فعل واحد يكون ذلك مجعماً للعنوانين وهو محال، لاستحالة اتحاد الفعلين في فعل واحد، فلامحيص من الالتزام بالمغايرة بينهما والاختلاف في المقولة، فتكون الصلوة على هذا من مقولة الفعل، والغصب من مقولة الاين وهي الكينونة

في المكان الفصبي كما قال المحقق السبزواري في منظومته :

هيئة كون الشيء في المكان اين متى الهيئة في الزمان (١)

قلت: لم يعلم معنى محصل لدعوى استحالة اجتماع الفعلين و اتعادهما في فعل واحد، فأن اريد من ذلك امتناع اجتماع الفعلين المتمايزين خارجاً في فعل واحد شخصي، فهو حق الا انه لامساس له بالمدعى ومحل البحث اصلاً كما لا يخفى، فأن المدعى انطباق عنوانين كليين على مصداق واحد سواء كان العنوانان من مقولة واحدة او مقولتين. وان اريد من ذلك امتناع انتزاع عنوانين متفقى المقولة من منشاء واحد وانه يستحيل انطباق عنوانين متوافقي الذات و الحقيقة على مصداق واحد، فهو واضح الضعف اذ كما يجوز في المجمع ان يكون حاوياً لجامعين مختلفي المقولة بالفعل والوضع، كذلك يجوز فيه ان يكون حاوياً لجامعين متفقى الحقيقة متغايري الحد كأن يكون كل واحد من المفهومين محدوداً بحد يفاير الحد الاخر، فينطبق العنوانان بماهما عليه من التمايز الحدي على ذلك الجمع، فيكون المجمع على هذا واجداً للحدين ومثاله ان نفرض انتزاع جامع انساني مضيق الدائرة على وجه لا يكون له سعة انطباق على ازيد من فردين معينين من الانسان هما زيد وعمرو، ثم نتزع جامع اخر انساني محدود بحد اخر متضيق الدائرة على وجه لا يكون له سعة انطباق على ازيد من فردين معينين من الانسان ايضاً وهما زيد وبكر خاصة فأشترك العنوانان في زيد، فاذا انطبقتا عليه لم يكن بينهما تمايز فيه الا بالحد لا بالحقيقة والماهية لكونهما متوافقين في الحقيقة الانسانية، وانما تمايزا بالحد خاصة، فهذا ممكن لا ياباه العقل

ولم يقيم برهان على استحالته، فلم يبق لنا ما يتبين به معنى المراد من عنواني الغصب والصلوة الا الوضع ومتفاهم العرف وهو انما يقضى بما سمعته انفا من ان الصلوة كون مشوب بوضع خاص وكذلك الغصب فأشتركا حينئذ في جزء ذاتي هو الكون، وافترقا باختلاف نحوي الوضع فيهما كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في بيان الصور المفروضة في تعدد الجهات، وقد عرفت ان اختلافها بالاجمال والتفصيل او باعتبار اللا بشرط و بشرط لا، او بنحو الزوجية والملكية، لا يكاد يجدي في القول بجواز الاجتماع الا المجدي من تعدد الجهة ما يكون تعددها مفهوماً وبمنشأ الاعتبار ويكون اعتبار الجهة في الموضوع بنحو الجهة التقييدية دون التعليلية ولم يجتمع هذان الشرطان فيما ذكرناه من هذه الصور الثلث لاتحاد المنشاء في الصورتين الاولين واعتبار الجهة جهة تعليلية في الصورة الثالثة .

وربما يقال: بكفاية القول بتعدد المفهوم وحده في القول بالجواز، لان الاحكام انما تتعلق بالصور ولا تتعدى الى الخارجيات، فلا يضر فيها وحدة المنشاء وبهذا الوجه وبما نقول بجواز الحكم بالوجوب الغيري في اجزاء المركب اذا لوحظت مستقلة بعيالها، والوجوب النفسي اذا لوحظت في ضمن الكل لاختلاف الصورة في مرحلة اللحاظ والتصوير، فاذا اختلفت الصورة جاز فيها اختلاف الحكم المتعلق بها وان اتحدت في المنشاء، اذ المدار في حقوق الاحكام لموضوعاتها على الملحوظات الذهنية دون الخارجية بناء على ما هو التحقيق من عدم سراية الاحكام الى الخارجيات، فأذن لا مانع من توارد الحكمين المتضادين او متماثلين على صورتين ذهنييتين اذا كانا متحدتين منشأ فضلا عما اذا كانا مختلفين بالمنشأ، فجاز في صورتي

الاختلاف بالاجمال والتفصيل او اللابشرط وبشرط لا، ان يجتمع فيهما الامر والنهي .

نعم يمتنع اجتماعهما في الصورة الثالثة لما سمعت من اعتبار الجهة فيها تعليلية لا يمكن تعلق الحكم بها، فان تعلق حكم فلا بد من البناء على تعلقه بالخارج وما في الخارج واحد لا تعدد فيه هذا .
ولكن يتجه على ما ذكر من القول بالجواز في الصورتين الاوليين بأن الصورة فيهما وان اختلفت بالمفهوم الا انها بما هي حاكية عما في الخارج ترى عين الخارج المتحد فيتسرى الاتحاد والوحدة الى الصورة الحاكية ايضاً بالتبع، ويكون ذلك مانعاً عن توارد الحكمين على تلك الصورة المرئية واحداً بالنظر العبورى المرأتى، ومن ذلك يظهر لك بطلان القول بجواز اجتماع الوجوب الغيرى والنفسى في اجزاء المركب .

فالتحقيق حسب ما يؤدى اليه النظر الدقيق خروج الصورتين الاوليين كالصورة الثالثة عن مورد اعتبار تعدد الجهة في كلام القائل بالجواز، واما بقية الصور فربما يمنع تعقل الاجتماع فيما يشترك فيه الجهتان في جزء واحد كما في مثال الغصب والصلوة بناء على المختار من اعتبار الكون جزء لكل منهما وكما في مثال الحلو والابيض بناء على اعتبار الذات جزءاً من مفهوم المشق، وصورة الشبهة ان اختلاف الحكمين بالوجوب والحرمة يستدعى تعدد الموضوع فاذا اشترك الموضوعان في جزء واحد اتى كان ذلك الجزء مركباً لمجموعى الحكمين، وهو مستحيل لامتناع اجتماع المتضادين في محل واحد .
وبعبارة اخرى: لما كان الغصب عبارة عن الكون المقيد بالكينونة في محل لا يرضى به صاحبه والصلوة عبارة عن الكون المقيد بنحو خاص عن الركوع والسجود وغير ذلك من احزائها الخارجية، فاذا

كانت الصلوة واجبة كانت بتمام اجزاء مفهومها تحت الحكم الوجوبي فيلحق الكون طرف من الوجوب يسمى بالوجوب الضمني وكذلك الغصب اذا كان حراماً كان بتمام اجزاء مفهومه تحت حكم الحرمة، فيلحق الكون طرف من الحرمة يسمى بالحرمة الضمنية فأجتمع في الكون الواحد وجوب وحرمة ضمنيان وهو محال، فلا بد في مورد الاجتماع والتصادق من الالتزام بأرتفاع واحد من الحكمين الضمنيين واذا ارتفع الحكم الضمني عن الكون لزم منه ارتفاعه ايضاً عن الخصوصية، ضرورة ان بقاء الحكم على ضمنيته في جانب الخصوصية، يلازم بقاء الحكم بتمامه وهو مستحيل بعد ارتفاع ضمنيته عن الكون المفروض جزئيته للصلوة، لاستحالة بقاء الكل بعد ارتفاع جزئه .

نعم يجوز استقلال الخصوصية بحكم استقلالي اذا قام الدليل عليه والمفروض خلافه، اذ لا دليل يدل على وجوب الخصوصية الصلوتية الا الامر بالصلوة المنبسط على تمام اجزاء مفهومها وذلك الامر لما استحال اجتماعه مع النهي عن الغصب في مورد الاجتماع و التصادق، فلا بد من الحكم بسقوط الوجوب الضمني عن الكون وذلك يستلزم سقوطه عن الخصوصية الصلوتية ايضاً فتكون الصلوة بتمام اجزاء مفهومها خالية عن الحكم الوجوبي ضمناً واستقلالاً، اما الضمني فلما عرفته واما الاستقلالي فلعدم الدليل عليه .

قلت: الدليل على الوجوب الاستقلالي موجود لظهور ان المصلحة الالزامية القائمة في الصلوة باقية فيها لم يرفعها تراحم الحكمين في الكون المتحقق في المجمع وتلك المصلحة قد منع عن فعليتها المزاحمة بالنسبة الى جزء الكون الخاصة، فتبقى المصلحة في الاضافة الى الخصوصية بحالها غير مزاحمة بشيء فيلزم مراعاتها في جانب الخصوصية، فان كانت مفسدة الحرمة في الكون الذي هو

ذو الخصوصية غالبية على مصلحة الوجوب، تحصل ثمة في الخصوصية الصلوتية وجوب مرتب على الحرمة وصار المحصل ان الكون في الدار الغصبية محرم منهي عنه، فلو عصى ذلك النهى وكان في الدار وجب ان يكون فيها بنحو الخصوصية الصلوتية، ولا بأس به وكان الوجوب على هذا الوجه لاحقاً للخصوصية الصلوتية خاصة دل عليها حكم العقل بلزوم مراعاة المصلحة بالقدر الممكن، غاية ما في الباب يجيء الاشكال في نية التقرب وهي مسألة فرعية فقهية، تبتنى على المستفاد من لسان الدليل الدال على اعتبار القربة في العبادات، فأن دل على اعتبار نية التقرب بتمام العمل بجميع اجزائه امتنعت الصحة في هذا الفرض، لتعذر التقرب فيه بغلبة مفسدة النهى، وان لم يدل على ذلك واجتزى في مقام التقرب بالعمل العبادى بقصد التقرب بالخصوصية الصلوتية خاصة، صحت هذه الصلوة وتعلق الوجوب فيها بخصوصية الصلوتية وان كانت هي بخصوصية الغصبية محرمة، واتجه بذلك القول باجتماع حكمي الوجوب والحرمة في الصلوة في الدار الغصبية بأعتبار مالها من الجهتين فتأمل .

ثم ليعلم ان نسبة المكان الى صاحبه بالرضا والكراهة ليست من الاعتباريات المحضة التي لاوعاء لها الا الذهن، كما ربما يستفاد ذلك من عبارة المتن في المقدمة الثانية التي مهدها الماتن قده لمختاره حيث مثل لهذا السنخ من الاعتباريات المحضة بالملكية و الزوجية والحرية والرقية، فأدرج الغصبية في جملة الامثلة التي اوردها للاعتباريات المحضة .

وفيه منع ظاهر لا اظن عدم اطلاقك عليه، لكمال الفرق بين الغصبية والملكية والزوجية، لانانجد بالعيان ان الملكية او الزوجية مثلاً منوطة بالجعل وبعد الجعل ليس لها وجود في الخارج، فإذا ورد امر

بالملكية فان اريد به طلب تحصيلها كان مفاده طلب جعلها، وان اريد به طلب ابقاءها كان مفاده طلب ايجاد المملوك المجمعول ملكيته، فلا بد من صرف الطلب في الاعتباريات المحضة الى غيرها مما له وجود خارجي من نفس الجعمل او ايجاد المجمعول، اذ الاعتباريات المحضة ليس لها ما يحداء في الخارج حتى يجوز تعلق الاحكام بها لتحصيل ايجادها في الخارج، ومن ثم تراها متوقفة في عالم التحقق على اللحاظ والاعتبار الذهني فلولم يكن في العالم لاحظ للملكية و الزوجية لم يكن لهما تحقق اصلا كما لا يخفى، وهذا بخلاف المفصوبية فانها منتزعة من نسبة المكان الى كراهة صاحبه للجلوس والكون فيه فهو نظير نسبة الفوقية المنتزعة من علو شىء بحيث لولم يكن احدهما اعلى من الاخر لانتزع الفوقية، ولا يفتقر تحققها على لحاظ لاحظ بل لولم يكن في العالم لاحظ اصلا وكان احد الشئيين اعلى من الاخر تحققت الفوقية، والا فلا وكذلك المفصوب فان الفصبية منتزعة من نسبة المكان المملوك الى عدم رضاء مالكة، للكون فيه، ولاريب ان الكراهة والرضا من الامور الواقعية التي لها حظ من الوجود، كما لاريب في تغير النسبة بتغير المنسوب اليه لظهور ان نسبة المكان الى الرضا غير نسبتها الى الكراهة ولا يتوقف حصول مثل هذه النسبة على اللحاظ بل هي متأصلة ومتحققة في خارجها سواء كان هناك لاحظ اولم يكن فلا ينبغي الحاق الفصبية بالملكية كما صنعه الماتن قده، وحينئذ جاز في مثل الفصب والصلوة ان يكونا متعلقين للاحكام باعتبار ما لهما من المصالح والمفاسد، الا ان مفسدة الفصب لما كانت اولى بالمراعاة في نظر الشارع لكون الفصب راجعا الى حق الناس دون الصلوة، وجب تقدم جانب النهي فكانت مصلحة الصلوة على هذا مغلوبة في جانب مفسدة الفصب الا ان

المزاحمة بينهما لم تكن الا فيما يشتركان فيه من جزء الكون، واما الكيفية والخصوصية اللاحقه له بأعتبار الاضافة الى عدم رضاء المالك او بأعتبار افعال الصلوة فلالمزاحمة للحكمين فيما بينهما لاختلاف الموضوع فيهما حينئذ، فتكون الصلوة في الدار الغصبية ذات جهتين غصبية وصلوتية، وهي بأعتبار مالها من الكون المنسوب الى عدم رضاء المالك مبغوضة وبأعتبار الصلوتية محبوبة، فان اتى بها بملاحظة مالها من رحجان الصلوتية كانت صحيحة ان اجتزينا في العبادة بنية التقرب في مجرد الخصوصية .

فتلخص مما قررناه ان البناء على الجواز عند معتبر تعدد الجهة، لا يكون الا حيث تختلف الجهات بالمنشاء، اما بتمامه كما في الجنس والفصل، او ببعضه كما في المشتقات بناء على اعتبار الذات في مفهومها، وكما في مثال الفصب والصلوة بناء على ماهو التحقيق من اعتبار الكون في مفهومهما، ولا ينقدح فيما ذكر اتحاد الوجود الخارجى في الجنس والفصل، اذ ذلك انما يمنع عن تعلق الامر و الارادة الفعلية بالشىء الواحد ذى الجهتين المتلازمتين، اما المحبوبة والمبغوضية، فلاضير في تعلقهما بالشىء الواحد بأعتبار ماله من الجهات المتعددة المختلفة، وان كانت متلازمة الوجود، بل قد نقول بجواز توارد الامر والنهى على المتلازمات في الوجود بنحو الترتب، كمامرت الاشارة اليه آنفاً، فينهي عن ايجاد الجنس اولا في ضمن اى نوع، ثم يرد امر اخر مرتب على ذلك النهى ويقول المولى ان عصيتنى وخالفت امرى فليكن ماتأتيه من الجنس الحيوانى في ضمن نوع الانسان المتميز من غيره من الانواع بالناطقية، وبالجملة لاينبغى الارتباب في جواز الاجتماع بهذا المعنى في ذى الجهات .

«في ذكروجه اخر للقول بالجواز غير تعدد الجهة»

وهناك وجه اخر للقول بالجواز يبتنى على القول بعدم السراية، وهذا الوجه غير اعتبار تعدد الجهات ويفارقه مفارقة العامين من وجه، فإنه على اعتبار تعدد الجهة، لاينحصر الخلاف فى الجواز و عدمه على خصوص فرض اعتبار الطبيعة، سارية، اوخصوص فرض اعتبارها غير سارية، بل يجرى الخلاف على كلا التقديرين فهو عام من هذا الوجه، وله جهة خصوص من وجه لابدية الاختلاف فى المتعلق، اذعلى فرض اتحاده لا يكون فى البين مفايرة جهتية حتى يتأتى فيه القول بالجواز المبني على تعدد الجهة حسب الفرض، فيكون مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق خارجاً عن محل النزاع بناء على هذا الفرض، واما بناء على السراية وعدمها فيجوز فيه اتحاد المتعلق ويجرى فيه النزاع، فيكون عمومه بأعتبار شموله لصورتى اتحاد المتعلق واختلافه، وله جهة خصوص من حيث لزوم اعتبار الطبيعة فيه غير سارية فى تمام الافراد، بل على ان تكون مأخوذة بنحو يجتزى فى تحققها بصرف الوجود، اذعلى اعتبارها سارية لابد من القول بسراية الحكم الى الافراد فلا يتأتى فيه الخلاف بالجواز والامتناع، لا ببناء القول بالجواز على هذا الفرض، على عدم السراية وهذا لا يكون الا فيما اعتبرت الطبيعة مطلقة غير سارية فى تمام افرادها، لما عرفت من اتفاق الفريقين على القول بسراية الحكم من الطبيعة الى افرادها فى الطبائع السارية.

ومن الغريب ما وقع من بعض الاعلام على ما حكى عنه من القول

بعدم السراية فيما اذا اعتبرت الطبيعة سارية في تمام الافراد ،
 وبالجملة يمكن بناء الخلاف هنا على الخلاف المتقدم فى تعلق الاوامر
 بالطبائع فمن قال: هناك بسراية الطلب من الطبيعة الى الفرد قال: هنا
 بالامتناع، ومن قال: هناك بعدم السراية قال: هنا بالجواز بل قد نترقى و
 نقول: وبالجملة يمكن بناء الخلاف هنا على المتقدم فى تعلق الاوامر
 بالطبائع فمن قال: هناك بسراية الطلب من الطبيعة الى الفرد قال: هنا
 بالامتناع، ومن قال: هناك بعدم السراية قال: هنا بالجواز بل قد نترقى و
 لم يكن متعدد العنوان الا انه لا ريب فى كونه حاملا للطبيعة ومشملا
 عليها مع زيادة قيد التشخص والخصوصية الخارجية، ضرورة ان
 الشئ مالم يتشخص لم يوجد، ومعلوم ان الشئ ربما يختلف
 بالحيثيات، فيكون من حيث ماله الطبيعة محبوباً، ومن حيث اشتماله
 على الخصوصية مبعوضاً، اذ ليس من المستبعد ولا من الممتنع العقلى
 ان يكون هناك مصلحة قائمة بالطبيعة، ومفسدة قائمة بالخصوصية
 الشخصية ولا يمتنع اجتماع المحبوبة والمبعوضية فى الشئ الواحد
 من وجهين، لاتزاحم بين المفسدة والمصلحة فى عالم المحبوبة
 والمبعوضية، قبل بلوغ مرتبته الى درجة البعث والارادة الفعلية
 المستتعبة للوجود والايجاد .

نعم اذا بلغت مرتبتهما الى مرتبة البعث والارادة يجيبى التزاحم
 بين المفسدة والمصلحة فى عالم التأثير فى الوجود والايجاد، فلا بد
 من استعلاء الغالب منهما وتمييزه عن المغلوب عنهما، فان كانت
 المفسدة غالبية اختصت بالتأثير ولازم ذلك مبعوضية الافراد كلها
 لان النهى سار فى تمام الافراد على ما بيناه وحققناه فى مبحث تعلق
 الاوامر بالطبائع، ولا يتصور فى هذا الفرض اجتماع الامر والنهى،
 وكذا اذا كانا متساويين لانتهاء الحال فيه الى التخيير، فلا يكون فى

البين امرولانهي، واما اذا كانت مفسدة النهي مغلوبة في جانب المصلحة القائمة بالطبيعة، كان التأثير حينئذ للطبيعة الا ان تأثيرها لا يكون الا بمقدار ما يقتضيه الامر من البعث والطلب وهو انما يقتضى البعث نحو الطبيعة، ومعلوم ان مطلوبة الطبيعة لا بشرط يستتبع الطلب التخييري بالنسبة الى الافراد فكل فرد يكون تحت الالتزام عند ترك بقية الافراد وتحت الرخصة عند الاتيان بفرد اخر من بقية الافراد وهكذا، والوجه فيه ظاهر فان الطبيعة اذا كانت هي المطلوبة دون الخصوصيات الشخصية فكل ترك من تترك الافراد اذا كان يستلزم ترك الطبيعة، يكون مبغوضاً، وذلك لا يكون الا عند الاقتصار على فرد واحد منها، فان ذلك الفرد الواحد المقتصر عليه لو ترك تنتفى الطبيعة بتركه فيكون ترك ذلك الفرد مع هذا الحال مبغوضاً، اما اذا كان تركه مقترناً مع اتيانه ببقية الافراد، فلا يكون مثل هذا الترك مبغوضاً، لعدم انتفاء الطبيعة بتركه، فيكون المتحصل من ذلك ان الفرد مطلوب بماله من حد الطبيعة وليس بمطلوب بماله من الحد الشخصي، فكل ترك يكون مؤدياً الى ترك الحد الاول الموجب لانتفاء الطبيعة وعدم تحققها في الخارج يكون مبغوضاً وهو انما يكون حيث يترك الفرد بلا بدل له من سائر الافراد، وكل ترك لا يكون فيه الا ترك الحد الشخصي خاصة، لم يكن فيه بأس، اذ لارجحان في الخصوصية، فتركها حينئذ وعدم تركها على السواء، فتكون الخصوصية على هذا التقدير مباحة، وان كانت الطبيعة المتحصلة فيها واجبة، وهذا هو معنى الواجب التخييري، فاذا جاز اجتماع الوجوب والاباحة في واحد شخصي باعتبار حديه، فليجز اجتماع الوجوب والاباحة كذلك، ضرورة ان الاحكام لخمسة كلها متضادة، ولا اختصاص لذلك بالوجوب والحرمة كما لا يخفى. فلربما تكون

الخصوصية ذات مفسدة وهي كما قلناه اذا كانت مغلوبة في جانب المصلحة فانما ينزل تأثيرها بالنسبة الى مرتبة الزجر خاصة دون مرتبة المبغوضية، فيكون المجمع مبغوضاً وان لم يتنجز فيه النهى بل قد نقول بتنجز النهى فيه، وان كانت مفسدته مغلوبة في جانب المصلحة، فان الطلب البعثى الناشى عن المصلحة الغالبة متعلق بالطبيعة لابشرط، فيجتزى في امثاله بتحصيل الطبيعة في ضمن واحد من افرادها، مخيراً بين الفرد المجمع وغيره، واما الزجر الناشى عن المفسدة المغلوبة فهو متعلق بالطبيعة السارية في تمام الافراد، لما تقدم في بحث تعلق الاوامر بالطبائع من بيان الفرق بين الامر والنهى، وعليه . يكون نسبة المنهى عنه الى المأمور به نسبة المهم المضيق الى الموسع الاله لظهور ان الطبيعة المأمور بها لم تكن مطلوبة التحصيل في تمام الافراد، بل في الجملة فيجتزى في امثالها في فرد واحد، ولو كان غير المجمع وهذا بخلاف الطبيعة المنهى عنها فان المطلوب الانتهاء وعنهما وتركها راساً، فكان المكلف في سعة من حيث امثال الامر، اذ يمكنه امثاله في غير الفرد المجمع، بخلاف النهى فانه يلزمه امثاله بترك ايجاد المنهى عنه في تمام الافراد حتى الفرد المجمع، وقد تقرر في المباحث السابقة انه يرجح المضيق وان كان مهماً على الموسع وان كان اهم، فلا بد في عالم الفعلية من الالتزام بصرف البعث الى غير الفرد المجمع، فلا يكون هذا الفرد المجمع الا منهيًا عنه ويكون خارجاً عن حيز المأمور به، ولا يتعلق به الامر الا اذا تركت ماعداه من الافراد، فانه لا بأس في تعلق الامر به حينئذ بناء على المختار من القول بالترتب، فيكون قد اجتمع فيه الامر والنهى بما لها من المرتبة البعثية، ويكون الفرد المجمع على هذا بحده النوعى مأموراً

به، ويحده الشخصى منهياً عنه، واما بناء على منع الترتب، فلا يكون الفرد المجمع الا مورد اجتماع المحبوبة والمبغوضية دون الامر والنهي والحاصل ان القول بجواز اجتماع الامر والنهي لا ينحصر مبناه بالقول بعدم السراية بل يتأتى ايضاً بناء على السراية والقول بالترتب، واما المحبوبة والمبغوضية فيجوز اجتماعها فى شىء واحد، سواء قلنا بالترتب اولم نقلبه، لعدم ابتناء المحبوبة والمبغوضية على مقدورية متعلقهما حتى نحتاج فى تصحيح اجتماعهما فى الشىء الواحد الى الترتب كما هو كذلك فى متعلق الامر والنهي.

«فى العبادات المكروهة»

ومما تقدم من البيان يظهر لك الحال فى النواهى المتعلقة بالعبادات المكروهة، فأنها باقية على ظاهرها من الحزاة ولا يلزم صرفها الى اقلية الثواب. وهذا واضح فيماله بدل منها، فان الممنوع عن تركه منها ما يكون فى تركه ترك الطبيعة وهو الترك لالى بدل، والحائز الترك هو الترك الذى لا يستتبع ترك الطبيعة وهو الترك الى بدل، فمثل هذا الترك اذا كان جائزاً لم يمتنع فيه ان يكون راجحاً فيختلف بذلك متعلق الوجوب والكراهة، فالواجب هو الطبيعة والمكروه هو الخصوصية، وتقول ان ترك الطبيعة مرجوح وترك الخصوصية راجح، وبهذا الوجه نقول بالجمع بين الرجحان والمرجوحية فيما لا يدل له من العبادات المكروهة كصوم يوم عاشوراء، فان الصوم فى نفسه راجح وان كان ايقاعه فى ذلك اليوم مرجوحاً، وعليه فيكون النهى المتعلق به، راجحاً الى ايقاعه فى ذلك الزمان لالى الصوم الموقع فيه، بمعنى ان النهى ليس متوجهاً الى المجموع الملتئم

واضافته الى الزمان المخصوص بل الى خصوصية الاضافة المعبر عنه بالايين.

«المختار فى المسئلة»

هذا تمام الكلام فى مقدمات المقصود، وقد ظهر منها المختار المقصود بيانه فى هذه المسئلة، فانك قد عرفت جواز الجمع بين المحبوبة والمبغوضية فى الشئ الواحد باعتبارين جهة اوحداً. نعم لانتحاشى عن القول بأستحالة الجمع بين البعث والزجر فى الشئ الواحد بناء على القول بالسراية اما بناء على عدمه فلامانع من اجتماعهما ايضاً، وخالصة الكلام وفذلكة المرام فى تنقيح المقام، ان الخلاف فى جواز اجتماع الامر والنهى وامتناعه، ان كان بمناط تعدد الجهة فلاينبغى الشك فى امتناعه لو اريد من الامر والنهى مرتبة البعث والزجر من غير تفاوت بين جميع الفروض المفروضة فى تعدد الجهة، كما انه لاينبغى الشك فى امتناعه فى مرتبة المحبوبة والمبغوضية، اذا اختلفا جهة واتحاداً منشاء، ولاينبغى الشك ايضاً فى جواز الاجتماع لو اختلفا من الوجهين جهة ومنشاء نحو اختلاف الجنس والفعل، واما اذا اختلفا جهة واتحاداً فى بعض المنشاء كما فى مثال الغصب والصلوة بناء على انهما يتفقان فى جزء هو الكون، ويختلفان بنحوى الاضافة فقد عرفت، جواز اجتماع الامر والنهى فى الجهة التى يختلفان فيها، دون ما يتحدان فيه من جزء الكون، سواء كان المثال من قبيل صل ولا تغصب مما تكون النسبة بين العنوانين بالعموم من وجه، او من قبيل صل ولا تغصب فى هذه الصلوة مما يكون النسبة بينهما بالعموم والخصوص المطلق، واما بناء على اختلافهما بتمام

المنشاء على ان يكون كل من الغصب والصلوة من مقولة مستقلة ، فلا ريب في جواز تخالفهما بتمام المنشاء في الرجحانية والمرجوحية كما لا ريب في عدم جواز تخالفهما في ذلك لو اتحدا في حقيقة الكون، واختلفا بالاعتبار كما هو ظاهر الكفاية، حيث ادرج الغصبية في مثال الاعتباريات المحضة التي ليس لها ما بازاء في الخارج نحو الملكية، فإنه على هذا المبنى يستحيل تخالفهما في الرجحانية والمرجوحية اذ هما من حيث الكون واحد يمتنع اتصافه باضدين، ومن حيث الاختلاف بالوجه الاعتباري يمتنع اختلافهما رجحانية و مرجوحية، اذ المتصف بهما ماله حظ من الوجود، والاعتباريات المحضة لاحظ لها من الوجود، فاذا لم يكن لهما حظ من الوجود ، لم يكن تتحمل المصالح والمفاسد، حتى يترتب على ذلك الاتصاف بالرجحانية والمرجوحية فان المصالح والمفاسد انما تقوم بالخارجيات لا بالاعتباريات المحضة هذا .

ولكن الاشكال كله في صحة المبنى فان الغصبية ليست كالملكية من الاعتباريات المخصصة الغير الموجودة في الخارج، فان الغصب ينتزع من نسبة الكون في المكان الى عدم رضاء المالك، ومعلوم ان هذا لا يتقوم امره باللحاظ كما هو كذلك في الاعتباريات بل له في نفسه واقعية كان هناك لاحظ اولم يكن، ومجرد كون الرضاء وعدمه من الامور الباطنية الغير المحسوسة بالعيان لا يصير الغصبية من سنخ الاعتباريات ، هذا لو كان الخلاف في الجواز والامتناع بمناط تعدد الجهة وعدمه، ولا يبعد ان يكون خلافهم في ذلك مبتنياً على هذا المناط لاغيره، اذ لم يوجد لغيره في كلامهم عين ولا اثر، الا ان مرجع النزاع في ذلك الى النزاع في الصغرى، اي ان الجهتين هل يختلفان بالمنشاء او هما متعدان فيه؟ فمن بنى على الاختلاف قال :

فى المسئلة بالجواز، ومن بنى على الاتحاد قال فيها بالامتناع. واما ان كان الخلاف فى المسئلة مبتنياً على الخلاف فى السراية وعدمها، فقد عرفت ان القائل بالجواز يقول به، حتى مع فرض اتحادالعنوان الواقع متعلقاً للامر والنهى، كما فى مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فى العامين من وجه، او اكرم العالم و لا تكرم العالم الفاسق فى العام والخاص المطلق، كما انه قائل بالجواز حتى فى مرتبة البعث والزجر، ولا يختص قوله ذلك فى مرتبة المحبوبة والمبغوضية، كما كان ذلك بناء على اعتبار تعدد الجهة والوجه فى ذلك ظاهر، لان القول بالجواز بناء على اعتبار تعدد الجهة، ناظر الى اختلاف المتعلق، فلايجرى مع فرض اتحاده كما انه ناظر الى اجتماع الجهتين فى وجود واحد، ومعلوم ان الوجود الواحد لايجوز ان يكون مورد البحث والزجر معاً .

واما بناء على الخلاف فى السراية وعدمها، فمن يقول بالجواز يبتنى قوله ذلك على القول بعدم السراية، وظاهر انه مع عدمها يجوز توارد البعث والزجر على امرين مختلفين بالاضافة، وان اتحدا فى المضاف كما فى مثال اكرم العلماء وعدم اكرام الفساق، بل يمكن البناء على جواز الاجتماع فى المحبوبة والمبغوضية فى متعدد العنوان بناء على القول بالسراية ايضاً، اذ لايمتنع اختلاف الوجود الواحد فى المحبوبة والمبغوضية بأعتبار اختلاف حديه بالبيان المتقدم فلانطيل بالاعادة، فيكون هذاالعالم الفاسق الخارجى محبوب الاكرام لعلمه، ومبغوضه لفسقه ولاضير فيه اصلاً، اذليس مرتبة المحبوبة والمبغوضية باللغة حد البعث والزجر اللذين يمتنع فرض اجتماعها على وجود واحد .

نعم يمكن قصد التقرب فى ذلك الوجود بماله من الجهة المحبوبة،

فلو كان ذلك المأمور به من العبادات صحت العبادة مع قصد التقرب بتلك الجهة لا بتمام جهات ذلك الوجود، الا ان ذلك يبتنى على الاجتزاء بمثل هذا التقرب في بعض جهات الوجود، والظاهر تسالمهم على خلافه، فأنهم يعتبرون التقرب في الوجود الواحد بتمام حدوده و جهاته فالثمرة عديمة في العبادات .

نعم هي ظاهرة في التوصليات الغير المفتقرة الى نية التقرب، لكن لامطلقاً بل اذا كانت المصلحة فيها غالبية على المفسدة، واما اذا انعكس الامر فكانت المصلحة مغلوبة في جانب المفسدة فقد عرفت ان حكمه حكم المضيق الذي زوجم بالموسع يجب فيه مراعاة النهي وامثاله مقدماً على الامر الموسع .

«في ان اجتماع الامر والنهي من باب التزاحم دون التعارض»

«بقى في المقام امور:» الاول: ان الخلاف في هذه المسئلة مفروض فيما يجوز فيه تحقق المقتضى والملاك في الامر والنهي، وبذلك يفترق المقام عن مسئلة التعارض، فأنه على التعارض لا يكون المقتضى للحكم موجوداً الا في واحد منهما، او كان يحتمل انتفائه عن احدهما حتى يتأتى فيه احتمال الصدق والكذب في كل من الدليلين، فيلتمس المرجح الذي يستعلم به الصادق منهما ويمتاز به عن الكاذب، وهذا بخلاف المقام فان الكلام مفروض فيما يكون مقتضى الحكم الوجوبى الذى هو المصلحة، ومقتضى الحكم التحريمى الذى هو المفسدة، كلاهما مجتمعين في المجمع الذى يتصادق فيه العنوانان المتعلقان للامر والنهي، كما فيما مثلوا به من الصلوة والغصب، فان الصلوة في الدار المغصوبة التى هي مجمع العنوانين،

قد اشتملت على مصلحة صلوتية ومفسدة غضبية، ويقع التزاحم بينهما، ويتأتى فيه الخلاف في جواز الاجتماع بين الحكيم وعدمه، وقد عرفت ان القول بالجواز هو المختار، اذا كان المقصود من ذلك اجتماعهما من حيث المحبوبة والمبغوضية دون مرتبة الفعلية بعثاً وزجراً، الابناء على عدم السراية، فإنه يجوز بناء عليه الذهاب الى اجتماعهما في مرتبة الفعلية بعثاً وزجراً، وقد تقدم تفصيل ذلك كله فراجع .

وانما الكلام هنا في بيان ما يستعلم به المورد الذي يقع فيه التزاحم بين الملاكين، ويمتاز به عن مورد التعارض فنقول وبالله نستعين فإنه خير معين: ان علم بطريق يقيني بأجتماع الملاكين في مجمع واحد، بنى على ان ذلك من مورد التزاحم ويجبىء فيه الخلاف المذكور في مسألة اجتماع الامر والنهي، وان علم بعدم تحقق ازيد من ملاك واحد فيه، كان ذلك من مسألة التعارض ويجرى عليه احكامه، وان لم يعلم بشيء من ذلك امكن استعمال الحال من ظاهر الدليل القائم على الحكيم، فان قوله (ص) صل، كما يدل بالمطابقة على وجوب الصلوة، يدل بالالتزام على قيام المصلحة في متعلق الحكم بلا اختصاص لها في قيامها بمورد دون ما هو قضية الاطلاق، وكذا قوله (ع) لا تغصب كما يدل بالمطابقة على حرمة الغصب، يدل بالالتزام على ان فيه مفسدة قائمة به لا تختص بحال دون حال، كما هو قضية اطلاق المقال، فاذا اتفق اجتماع العنوانين وتصادقهما على مصداق واحد ووجود فارد، جاء التزاحم بين الملاكين ويجرى فيه الخلاف المحرر في المسئلة، لكن يختص هذا النحو من الاستظهار في مختلفى العنوان لامتحده، فلو ورد صل في دليل وورد في دليل اخر لاتصل، كان ذلك من باب التعارض لامحالة، لاستحالة اشتمال

العنوان الواحد على مصلحة ومفسدة يترتب عليهما الحكمان المختلفان وجوباً وتحريماً، فلا بد من ان يكون احد الحكمين وارداً بلا ملاك ومنشاء يقتضيه فيكون غير مطابق للمواقع، فيلتمس الترجيح لاحد الدليلين حتى يتشخص الحجة الفعلية منهما المطلوب تصديقه ويميز به عن غير الحجة كذلك، وقد يتفق في مختلفى العنوان ما تكون هناك قرينة عقلية قاضية، بأن الحكمين لم ينشأ الا عن ملاك واحد، كما اذا فرض دلالة احد الدليلين على الوجوب ودلالة الاخر على عدم الوجوب بشرط ان يكون دلالتهما على ذلك بالمطابقة دون الالتزام، مثلاً لو فرض قيام دليل دل بمنطوقه على وجوب الصلوة، وقام دليل اخر دل بمنطوقه على عدم وجوب الغصب، كان قضية الدليل الاول تحقق ما يقتضى الوجوب فى المجمع، وقضية الدليل الثانى انتفاء مقتضيه فى ذلك المجمع، ومن المستحيل ان يكون فى شىء واحد مقتضى الوجوب وعدم مقتضيه لاستحالة اجتماع النقيضين، فلا بد من ان يكون احد الدليلين صادقاً فى مؤداه دون الاخر، فيقع التعارض بينهما ويلتمس الترجيح ويخرج عن مسألة اجتماع الامر والنهي. والنكته فى التقييد بالمطابقة دون الالتزام فى مورد الفرض، هو الاحتراز عن معارضة توردها هنا، فيقال: ان الاختلاف فى الدلالة على الوجوب وعدمه، جار فى مثال المختلفين بالحكم الوجوبى والتحريمى ايضاً لان دليل التحريم كما هو دال على حرمة متعلقه، كذلك هو دال على عدم وجوبه ايضاً فيجيبىء فيه الكلام المذكور فى تقريب التعارض ايضاً. ويدفعه الفرق بين المقامين، فان الدليل القائم على الحرمة وان دل بالالتزام على انتفاء الوجوب، الا ان دلالة عليه من جهة اشتمال المتعلق على ما يزا حم الوجوب فى مورد يتصادق فيه العنوانان، وذلك المزاحم هو المفسدة القاضية بالتحريم، لالخلوه عن مقتضى

الوجوب .

فتلخص مما قررناه ان ظاهر الدليل قاض بالبناء على المزاحمة،
الا فيما تقوم القرينة على خلافه، وقد قامت القرينة على الخلاف في
مقامين :

احدهما: في متحد العنوان والآخر: في مختلفه، واختلاف الحكم
مطابقة بالوجوب وعدمه على اشكال في الثاني، لامكان منع دلالة دليل
النافي للوجوب على انتفاء مقتضيه، بل يجوز ان يكون انتفاء الوجوب
في ذلك العنوان مستنداً الى حصول ما يقتضى انتفائه، كما قد يتفق
ذلك في بعض المستحباب التي هي بحسب الاقتضاء الاولى، ينبغي ان
يكون من الواجبات، نحو التمسوك بالمسواك، الا ان مصلحة التسهيل
تكون مانعة عن الالتزام به، فتضمن الدليل نفي الوجوب الاعم، من كون
المتعلق مشتملاً على ما يقتضى عدم الوجوب او لا يكون مشتملاً عليه،
ولادلالة للعام على الخاص كما لا يخفى، ولا يكون من باب التعارض
الاعلى تقدير الثاني المفروض فيه دلالة الدليل على عدم تحقق
مقتضى الوجوب، والدلالة على ذلك ممنوعه فتأمل .

اللهم الا ان يدعى استظهاره من الدليل كما ادعاه شيخنا العلامة
دام ظله وفيه نظر هذا .

وقد ذكر الماتن قده في الامر التاسع مملخصه ان الحكمين اذا
كانا فعليين كانا من باب التزام على القول بالجواز، لثبوت المقتضى
للحكم كليهما، واما على القول بالامتناع يكون من باب التعارض، اذ
بناء عليه يمتنع بقاء الحكمين على فعليتهما، واذالم يبقيا على الفعلية
فلا يكون في البين ما يدل على وجود المقتضى لكل منهما، اذ كما يجوز
ارتفاع الفعلية من الحكم بحصول المانع عن فعليته بعد وجود مقتضيه،
كذلك يجوز ان يكون ارتفاعه لانتفاء مقتضيه .

اقول: اما مابنى عليه من لابدية القول بالتزام بناء على القول بالجواز، ففيه ان القائل بالجواز لم يقل به باعتبار مرتبة الفعلية لاستحالاته على وجه لا يكاد يخفى ذلك على فاضل فضلا عن عالم، وانما ذهب الى الجواز باعتبار مرتبة المحبوبة والمبغوضية، والرحجان والمرجوحية. نعم يجوز القول بالجواز بلحاظ الفعلية بناء على القول بعدم السراية، لكن ذلك خلاف مختار الماتن قده .

وربما يتخيل من قوله بالتخيير العقلي في افراد الطبيعة المأمور بها، اختياره القول بعدم السراية، والالكان التخيير بينهما شرعياً، الا انه خيال فاسد جداً، اذ ذلك تخيير عقلي بلحاظ الخصوصيات الشخصية، دون ما تنضم اليه من الحصص الفردية، فان الحصاص الفردية محكومة بحكم الطبيعة، ويسرى اليها الحكم بفعليته من جامع الطبيعة ما لم تكن ذلك الحكم مزاحماً بحكم اخر فعلى مثله كما في مثل المقام، فان الحكمين الفعليين ايجاباً وتحريماً، يستحيل تواردهما بمالها من الفعلية على مورد التصادق، وما هو المجمع لمتعلقى الحكمين، واذا ارتفعت الفعلية، لم يبق ما يدل على وجود المقتضى للحكمين، حتى يكون ذلك من باب التزام فتدبر .

واما مابنى عليه من التعارض على القول بالامتناع، ففيه ان ظاهر الدليل يقتضى في مثله بالبناء على المزاحمة دون المعارضة، لان مانع التضاديين الحكمين انما منع من تنجزهما في مرتبة البعث والزجر، فهذه قرينة عقلية قاضية بتعذر الفعلية والتنجز في الحكمين، فيقتصر عليها في مقدار قرينتها ويبقى ظهور الدليل في قيام المصلحة والملاك في المتعلق بحاله لا يصادمه شيء يدل على خلافه ولا ينثلم ظهوره بتلك القرينة الفعلية المنفصلة، فيكون المجمع المنطبق عليه العنوانان قد اشتمل على مصلحة ومفسدة، وهما

متزاحمان فيه لامتعاضان وهو ظاهر لاظن ان يخفى على طلبية .

«حكم صلوة الغافل والجاهل والناسي شئ الدار المغصوبة»

«الامر الثانى:» لاختلاف بينهم فى صحة الصلوة فى الدار المغصوبة مع الغفلة عن الموضوع، او اعتقاد الخلاف جهلاً مركباً، وكذلك الحال فى نسيان الحكم او جهله عن قصور لاتقصير، والوجه فيه امكان التقرب بالصلوة مع هذا الحال، ولو برجاء محبوبيتها ورجحانها بمغلوبية مفسدتها فى جنب المصلحة، او بنية التوصل بها الى الغرض، او اعتقاد المطلوبية فى الجهل المركب .

وربما يعارض ذلك بمن صلى قبل الوقت بزعم دخول الوقت، فان صلوته باطلة قطعاً، من غير خلاف بينهم فى ذلك، وهو كاعتقاد الخلاف فى مفروض المقام، لافرق بينهما من حيث الجهل المركب، فلا يتجه التفكيك بين المقامين بالحكم بالصحة فى الجاهل بالفصية او ناسيها كما هو مفروض المقام، وبالحكم بالبطلان فيمن صلى قبل الوقت .

ويدفعه ان الفرق بينهما ترتب الغرض هنا على الصلوة، اذا اتى بها برجاء المحبوبة او اعتقاد المطلوبية فان هذا المقدار، كاف فى حصول القربة المعتبرة فى العبادة، وهذا بخلاف غيرها من الشرائط المعتبرة فى العبادة، فان الغرض المطلوب من تلك العبادة، لا يحصل الا مع تحقق ذلك الشرط واقعاً، ولا يكفى فيها احتمال التحقق او اعتقاد تحققه جهلاً مركباً .

والحاصل انه فرق واضح بين القربة وغيرها من الشرائط، فان غيرها يعتبر تحققه واقعاً، بخلاف القربة فانها اوسع دائرة من غيرها

من الشرائط، لانه يكفى فيها اتيان العبادة برجاء المحبوبة او اعتقاد الخلاف المطلوبة هذا .

وربما يوجه الصحة فيما فرض من الغفلة او اعتقاد الخلاف او نسيان الحكم او جهله، بأن الغفلة لما كانت مانعة عن فعلية الحكم، فلم يكن فى البين ما يزاحم المصلحة فى تأثيرها بالارادة، فكانت الصلوة على هذا محضة للارادة والطلب، فيجوز التقرب بامثال امرها، وتكون صحيحة، وهكذا الحال فى نسيان الحكم والجهل المركب به، ووضح من ذلك نسيان الموضوع، لانتفاء القدرة معه على امثال النهى، فيسقط التكليف النهيى بالعجز، وتبقى المصلحة على تأثيرها فى التكليف الصلوتى .

ويرد على هذا الوجه ان المصلحة لما كانت فى العالم الواقع و نفس الامر، مغلوبة فى جنب المفسدة، تمحض العمل للمبغوضية والكراهة فى نفس الامر والواقع، فلم يحرز تعلق الارادة بالصلوة فى مرتبة الفعلية فضلا عن مرتبة التنجز، ويمتنع التقرب فيها بنحو امثال الامر الجزمى، بل بنحو المتقدم من رجاء المحبوبة، او التوصل به الى الغرض فتأمل .

«الكلام فى الاضطرار»

«الامر الثالث»: اذا اضطر الى الكون فى مكان غصبى وقد حل وقت الصلوة عليه، فتارة يكون اضطراره بغير سوء اختياره، واخرى بسوء اختياره وعلى كلا التقديرين، اما ان يكون المغصوب الارض خاصة دون الفضاء، واما ان يكون الامر بالعكس، واما ان يكون المغصوب الارض والفضاء كليهما، وعلى جميع التقادير اما ان

يستمر الاضطرار فيه الى اخر الوقت، او لا يكون مستمراً كذلك، فإن الاضطرار بغير سوء الاختيار وكانت الارض هي المغصوبة دون الفضاء، فليس له ترك الصلوة، ضرورة ان الصلوة لا تترك بحال، فهي اولى بالمراعاة من الغصب لكن يجب الاقتصار فيها على المقدار الواجب، مما يلزم ايجاده، فلو تمكن من الصلوة قائماً على رجل واحدة، تعين عليه ذلك مما لم يستلزم عسراً، والا صلى على رجليه، وهكذا يتنزل من الاقل تصرفاً في الدار المغصوبة الى الاكثر منه وليس له اختيار الصلوة المستوفاة لتمام ما يلزم مراعاته في حال الاختيار، الا اذا لم تكن اضطراره مستمراً الى اخر الوقت، فإنه يلزمه على هذا التقدير، انتظار الساعة التي يتخلص فيها عن الغصب حتى يؤدي الصلوة فيها على الوجه الاختياري، وان كان المغصوب هو الفضاء دون الارض، صلى صلوته على وجه الاختيار اذ لا يتفاوت التصرف باختلاف المفروضة في الصلوة قياماً وعوداً واضطجاعاً، اذ لا بد من مشغولية مقدار من الفضاء بقدر جسده، وهو لا يختلف بين انحاء الحالات والكيفيات، فمن يكون قائماً على قدميه يشغل من الفضاء بمقدار جلوسه لوجلس، لان القعود يأخذ من جوانب الجالس بمقدار ما يأخذ القيام من جانب العلو والارتفاع وهكذا في سائر الحالات، وهذا مما لا يخفى على المعتبر المتفطن، واذا كان ذلك كذلك فمتى تضيق عليه الوقت ولم يكن له مندوحة من التخلص من الغصب، جازله الصلوة الاختيارية، ومثله الحال مع سعة الوقت لو علم باستمرار اضطراره الى اخر الوقت، فإنه يجوز له الصلوة في اول الوقت بصلوة مستوفاة الافعال ولاضير فيه، بل يجوز له ذلك حتى مع فرض علمه بعدم استمرار الاضطرار الى اخر الوقت، لان الصلوة بعدان كانت مطلوبة في هذا الحال ولم يكن يتفاوت الحال عليه في

اختلاف اوضاع الصلواتية، ولم تكن كيفية الصلوة بماهى كيفية لها فتتقر الى كون زائد على ما يقتضيه اصل الكون الغصبي، لم يكن بأس فى التقرب بالصلوة، الا ان تقربه ذلك انما يكون بالكيفية الصلواتية لبالكون الغصبي، لاشتماله على المفسدة المانعة عن صلاحية التقرب به ولاضير هنا فى التقرب بآتمام العمل لاتمامه، اذ لم يقيم اجماع على اعتبار التقرب بالتمام الا فى حالة الاختيار دون الاضطراب فتأمل .

فتحصل انه على هذا الفرض من غصبية الفضاء خاصة لايتفاوت الحال بين صورتى استمرار الاضطراب الى اخر الوقت وعدمه .
وان كان المغصوب الارض والفضاء معاصلى صلوته مع الركوع دون السجود، لانه فى السجود يلزم التصرف الكثير الذى يزيد على القدر اللازم من الكون الغصبي، وكذا يأتى ببقيية الافعال الصلواتية غير السجود، لما عرفت من عدم استلزامه التصرف فى الارض و الفضاء بما يزيد على ترك الاتيان بتلك الافعال، لولم نقل بأن نفس القراءة والركوع تصرف زائد على ما يقتضيه اصل الكون، وكيف كان فبناء على العدم يسقط ما كان مقدمة لغيره كالبهوى الى السجود بسقوط ذى المقدمة، لظهور سقوط الطلب الغيرى عند تعذر الغير مطلقاً، فيصلى صلوة مستوفاة الافعال لاينقض منها شيئاً من افعالها الا السجود ومقدماته سوغ ذلك له الاضطراب لكن بشرط استمراره الى اخر الوقت، امام عدم استمراره كذلك فلايسوغ له الصلوة حتى ترتفع عنه الضرورة ويأتى بها غير ناقصة كماهى مطلوبة منه، لان الاضطراب عن الصلوة الاختيارية، لا يكون الا على تقدير استيعاب العذر الوقت بتمامه فلايسوغ له التنزل الى الصلوة الاضطرابية مع التمكن من الاختيارية فى بعض اجزاء الوقت، كما لايسوغ له ذلك ايضاً لو كان

يمكنه الخروج من تلك الارض المغسوبة على وجهه كان يسمه الصلوة في خارج الارض قبل خروج الوقت كما لا يخفى، اما اذا ضاق عليه الوقت صلى وهو اخذاً بالخروج ويلزمه الجمع بين الصلوة والخروج، لكن يجب ان يقتصر في صلوته على الافعال الغير المؤدية الى المكث الذي يزيد على اصل الخروج، هذا كله الكلام في الاضطرار الغير الناشى عن سوء الاختيار، واما ما كان منه ناشياً عن سوء الاختيار فلا ينبغى الارتياح فى استحقاقه العقوبة على الدخول، وعلى كل تصرف يحصل منه فى ذلك المكان ولا تصح منه العبادة الاماتكون اهم فى نظر الشارع من الغصب كالصلوة، فأنها مقدمة على الغصب لكن بالنحو الغير الكامل، فيأتى بكيفية صلوة الغريق مقتصراً فيها على الاشارة للركوع والسجود، اذ القدر الثابت من الدليل هو اهمية الصلوة بمعناها الجامع بين الافراد من الغصب دون الفرد الاختيارى . اللهم الا ان يقوم دليل خاص يقضى بلزوم مراعاة الافعال الاختيارية فيها مع هذا الحال، والفرض خلافه .

بل قد يقال: بأستحالة الجمع بين حرمة الغصب وجواز استيفاء الافعال الصلوتية، اذ لو كانت الصلوة الاختيارية فى نظر الشارع اهم من الغصب لكان يجوز ارتكاب الغصب والدخول فى المكان الغصبى مقدمة للصلوة، لان المهم يسقط حكمه بمعارضته مع الاهم، فيجوز بناء على ذلك الدخول فى المكان الغصبى لغرض ايقاع الصلوة فيه، وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم هذا .

ولكن التحقيق ان الاهمية لا تستلزم جواز الدخول فى المكان الغصبى، اذ ترك الصلوة فى ذلك المكان تارة يكون بترك الدخول فيه واخرى بترك التشاغل بالصلوة بعد الدخول فيه، ويجوز التفكيك بين التركيبين فى المحبوبة والمبغوضية، فيكون ترك الصلوة فى ذلك

المكان من ناحية ترك الدخول فيه محبوباً، فيكون دخوله فيه ولولغاية الصلوة فيه منهيّاً عنه ومعاقباً عليه، الا ان ترك الصلوة فيه من غير هذا الوجه يكون مبغوضاً ومنهيّاً عنه، فلا يجوز له بعد الدخول في ذلك المكان ان يترك الصلوة فيه، بل يلزمه الصلوة فيه رعاية لما فيها من المصلحة التي هي اهم واولى بالمراعاة من التشاغل بغير الصلوة من سائر الافعال والحركات، وهذا غير مستحيل بنظر العقل السليم لوقال دليل يدل على اهمية الصلوة الاختيارية على غيرها من الحركات الغصبية الا ان الشأن كله في قيامه، ولم نقف بعد الى الان على ما يدل على ذلك الا قوله (ع): الصلوة لا تترك بحال (١) وهو انما يمنع عن تركها بما هي صلوة لابما هي صلوة اختيارية، فيلزمه اختيار ادنى افراد الصلوة الاضطرارية، وهي التي تكون بالاشارة والايماء نحو صلوة الغريق، رعاية للجمع بين النهي عن الغصب والنهي عن ترك الصلوة بحال هذا .

وقد ذكرهنا وجه اخر في جواز اختيار الفرد الاختياري من الصلوة من بعد الدخول، وتقريبه ان المنافي للتقرب في العمل العبادي، ليس الا مبعديته عن ساحة القرب الى حضرته تبارك وتعالى، ولا يكون ذلك في المنهي عنه الا حيث يكون متعلق النهي مقدور الترك للمكلف، واما اذا اضطر الى ارتكابه يسقط عنه النهي ولم يكن مبعداً قطعاً، ومعلوم ان القدرة على الشيء تارة تكون مطلقة فيكون الشيء مقدور الترك والايجاد من جميع الوجوه واخرى لم تكن مطلقة بل قدرة على الشيء من وجه دون وجه والتكليف تبع القدرة، فان كانت مطلقة كان مطلقاً والا كان مقيداً بقيد القدرة، وفي مفروض الكلام ليست

١- الوسائل ج ٢ ابواب الاستحاضة باب ١ حديث: ٥ فيه لاتدع الصلوة على حال.

القدرة على ترك الغصب الامن وجه ترك الدخول، واما من غيره فهو مضطر الى الغصب فليس عليه الا التكليف بترك الدخول، وقد سقط هذا التكليف بعصيانه فى اختيار الدخول، وليس عليه تكليف اخر بحثه على ترك الصلوة فى ذلك المكان حتى يكون ذلك مبعداً له و مانعاً عن التقرب له فى صلوته فله حينئذ ان يأتى بالصلوة بقصد التقرب بها الى اله تعالى وقد اختار هذا الوجه شيخنا الاستاذ مظهره . ويمكن الخدشة فيه بأن المبعدية تتبع تنبزه التكليف، ويكفى فى تنجزه قدرته على امثال النهى بترك الدخول وان سقط عنه الخطاب بعد الدخول لتعذر الخروج عليه حسب الفرض، الا ان اثر النهى من العقوبة والمبعدية له باق عليه مادام فى ذلك المكان، فكل فعل يفعله فى ذلك المكان يجرى عليه حكم المعصية والمخالفة للتكليف المنجزة ولا يجديه امتناع التخلص عن الغصب بعد اختياره الدخول بسوء الاختيار، فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً وان كان ينافيه خطاباً فتأمل .

ثم ان ماسمعه من الكلام المتعلق بالصلوة فى ذلك المكان، قد كان مفروضاً فيمن لا يستطيع الخروج عنه فلا ريب فى وجوب الخروج عليه، وهل حركته للخروج تعد مقدمة له او هو نفسه؟ ويتضح لك الحال فى تحقيقه من تحقيق الحال فى الغصب، فان كان هو من مقولة الاين اى الكون الشاغل للمحل، كان الخروج بعينه الحركة، اذ هى عبارة عن تبدل الاكوان والخروج ليس الا كون الجسم فى مكان بعد كونه فى مكان اخر، وان كان الغصب من مقولة الفعل اى اشغال المحل فى قبال افراغه، كان الخروج غير الحركة وكانت الحركة مقدمة له لان الحركة سبب لافراغ المحل الفصبي عن الجسم واشغال غيره به، و بالحركة يتحقق الاشغال والافراغ، ولا يتفاوت الحال فى ذلك بين

انحاء الحركة، فأنها تختلف سرعة وبطوئاً، طولاً وقصراً، فأن المقدمة تجرى في مجموع الحركة المترتب عليها الخروج، سواء فرض الرجل واقفاً شفير المكان الفصبي، او بعيداً عنه بمقدار يفتقر تحقق الخروج عنه الى طى مقدار من المسافة، فان الفرضين يشتركان في المقدمة اوالاتحاد على الوجهين .

والحاصل ان الغصب والتخلص عنه بالخروج من واد واحد، فان كان الغصب من مقولة الاين كان الخروج كذلك، وكانت الحركة التي هي عبارة عن تبدل الاكوان متحدة مع الخروج، اذ ليس الخروج الا كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان اخر وهو بعينه الحركة، وان كان الغصب من مقولة الفعل اى اشغال المحل الفصبي كان الخروج ا فراغه واشتغال غيره، وتكون الحركة على هذا امراً مغايراً للخروج، لان تبدل الاكوان الذي هو معنى الحركة ليس بعينه الافراغ والاشغال، بل انما هي سبب لهما فتكون حينئذ مقدمة للخروج، وكيفما كان لا بدله من الخروج وهذه الحركة المحققة للخروج واجبة عليه عقلاً، اما بمناط المقدمة او ارتكاباً لاقل القبيحين، وهذا لاشكال فيه وانما الاشكال في ان هذه الحركة محبوبة اوليست كذلك ؟ .

وتظهر الثمرة فيما لو اراد الصلوة في حال الخروج، فانه بناء على محبوبة مثل هذه الحركة الخرجية يجوز له الصلوة تامة الافعال بمقدار لا يودى الى المكث الذي يزيد على اصل الخروج، وهو لا يوسع زيادة على صلوة الغريق فلا محصل لهذه الثمرة الاعدم التزاحم في صورة المحبوبة، وبناء على عدمها لا بدله من الاقتصار على صلوة الغريق كما تقدم .

وربما يوجه القول بالمحبوبة بأن المحرم هو الاختياري وليس مثل هذا الكون في هذا الحال اختيارياً اذ لا يستطيع تركه في هذا

الحال، وانما كان له تركه بترك الدخول وقد عصى بدخوله، فما يقع منه بعد ذلك من الكون والحركة في ذلك المكان، لا يكون مبغوضاً ولا مبعداً له، فيجوز أن يكيّفه بكيفية الصلوة، ويكون ذلك الفعل منه محبوباً كما تقدم شرحه .

والحاصل ان البناء على مبغوضية مثل هذه الحركة بعد العصيان بالدخول يبتنى على عدم التفكيك في التروك وقد ذكرنا انفاً مكان القول بالتفكيك، فيكون الفعل من وجه مقدوراً على تركه لامن وجه اخر، فاذا عصى النهى من الوجه المقدور على امثاله، لم يبق له تأثير من غير ذلك الوجه المتعذر عليه امثاله، ولا يكون ذلك الفعل من غير ذلك الوجه مبغوضاً. حتى يمتنع طرو المحبوبة عليه، فصح لنا دعوى جواز التقرب بهذه الاكوان والحركات الواقعة من بعد الدخول لو أتى بهافي ضمن الصلوة المطلوبة، اذ لا يمكن تركها بعد اختيار الدخول، ومال شيخنا الاستاذ مدظله الى هذا الوجه، وفيه نظر يظهر لك مما قدمناه فلان طيل بالاعادة. نعم لادخل للتوبة في جواز الصلوة، لوتاب وندم عن الغصب جازله صلوة المختار في حال الخروج بنحو لا يستلزم المكث الطويل الذي يزيد على اصل الخروج فتدبر .

«تنبيهان»

«الاول»: انه لا ترجيح للنهى في نفسه على الامر عند المزاحمة بناء على الامتناع، وان كان ذلك قولاً معروفاً عند المانعين ولله في خصوص مثال الغصب والصلوة، بملاحظة ان الغصب من حقوق الناس المقدم على مثل الصلوة التي هي من حقوق الله تعالى، بل قديقال

بمخرج الغضب والصلوة عن باب المزاحمة لكون المطلوب في الصلوة
 صرف الوجود، لا بنحو السريان في جميع الافراد، فمع سعة الوقت
 والتمكن من الصلوة في غير المكان الغصبي لا يكون حينئذ تزامم بين
 الصلوة والغضب، بل الغضب فيه لازم المراعاة في جميع موارد انطباقه
 فليس له اختيار الصلوة في المكان الغصبي، ولقد دريت الوجه والعلة
 في ذلك في المباحث السابقة ونشير اليه هنا ايضاً جديداً، فإنه من
 المعلوم ان المهم حيث يكون مضيقاً هو اولى بالمراعاة من الموسع
 وان كان اهم في رعاية المصلحة ويحكم بذلك الحكم العقلي البديهي،
 لان رعاية المضيق مع هذا الحال جمع بين المهم والا هم جميعاً، فلو
 راعى الموسع فاته المضيق ولم يمكنه تداركه، بخلاف العكس .

نعم اذا كانا كلاهما مضيقين، كما لو اتفق انحصار الوقت الصلوتي
 في آخر الوقت ولم يمكن ايقاع الصلوة في غير المكان الغصبي، فإنه
 حينئذ يجيء التزامم بين المأمور به والمنهى عنه، وكذا اذا اتفق
 ان امر بالصلوة بوجه السريان في تمام الافراد المفروضة فيما بين
 الزوال والغروب، فكان الامر الصلوتي على هذا من قبيل النهي عن
 الغضب سارياً في تمام الافراد فإنه يأتي فيه التزامم ايضاً .

وبالجملة: التزامم المبتنى عليه الكلام في هذا المقام لا يتأتى
 فيما يكون الامر فيه موسعاً وكان المطلوب فيه الطبيعة بنحو صرف
 الوجود، فان قرع سمعك في مثال الغضب والصلوة انه من امثلة
 اجتماع الامر والنهي، فانما هو على فرض الطبيعة في جانب الامر،
 كما في جانب النهي من قبيل الطبيعة السارية، لكن في مثال الغضب
 والصلوة لا بد من امثال الامر الصلوتي عند المزاحمة، لان الصلوة
 لا تترك بحال الا انه يلزمه امثاله في فرد لا يستتبع التصرف بالحركات
 والسكنات الصلوتية، ومقتضاه سقوط الافعال الصلوتية وانحصار

الوظيفة بالنحو الذى يصلية الفريق، وعلى اى حال مثال الغصب والصلوة فيه مزية الترجيح للنهى من حيث كون متعلقه حق الناس فيترك من اجله افعال الصلوتية، وانما الشأن فى غير هذا المثال، فهل هناك دليل يدل على ان الترجيح للنهى حيثما كان، حتى يكون ذلك كالقاعدة التى لاتخرج عنها بغير مخصص؟

وقد ذكروا فى وجه الترجيح جملة من الامور الموهونة طويلاً عن ذكرها اكتفاء بما فى المتن، ومن الغريب استدلالهم لترجيح النهى، بأن دلالة الامر على الاستيعاب اطلاقى يفتقر الى تمامية مقدمات الحكمة، ودلالة النهى عليه وضعى لا يكاد يفتقر الى ذلك، فيصلح ان يكون بوضعه بياناً لما يريد من الامر بتقييد اطلاقه بغير مورد الغصب، وفيه ان هذا التقريب انما يناسب التعارض دون التزام فلامساس له بهذه المسئلة المبتنية على المزاحمة، على ان الحكم بترجيح النهى للوضع على الامر الاطلاقى ليس مسلماً على اطلاقه، بل المدار فى التقديم، على اقوى الظهورين كما سيجبىء فى محله انشاء الله تعالى. وهذه الاقوائية لاتختص بالنهى، بل قد يكون الامر فى دلالة على الاستيعاب اظهر من النهى .

ويحكى عن بعض الكتب الاستدلالية الاستدلال للترجيح، بماورد عنهم (ع) ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال، بتقريب ان المغالبة بين الحرام والحلال، لاتكون الا حيث يكون للحلية مقتضى فى قبال مقتضى الحرمة، فينحصر مفاد الرواية بمورد المزاحمة خاصة، فتكون نصاً فى حكم هذه المسئلة .

الا ان الذى يتجه على هذا الاستدلال عدم الوقوف على الرواية

فيما يحضرني من كتب الاحاديث (١) ولم اجد في كلمات الاوائل من اخذ هذه الرواية مستمسكاً لتقديم النهي، وهذا موهن اخر لها .
 مضافاً الى ان في بعض الاخبار ما يعارض هذه الرواية بلسان ما حرم حرام حلالاً قط (٢) وبغير هذا اللسان في بعض اخر منها فتأمل .
 «الثاني» : انك قد عرفت الفرق بين ابتناء الخلاف في المسئلة، على كفاية تعدد الجهة، وبين ابتناؤه الى القول بسراية الطلب الى الافراد والقول بعدم السراية، وان مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق انما يدخل في عنوان النزاع الثاني، اعنى القول بالسراية دون الاول، والمعروف تحرير النزاع بينهم بالوجه الاول، فلا وجه لمافى الكفاية من اندراج هذا المثال في محل النزاع المذكور في كلمات القوم فأفهم وتأمل .

«في اقتضاء النهي الفساد وعدمه»

«فصل» : النهي عن الشيء هل يقتضى الفساد ام لا؟ فيه خلاف وينبغي ان يعلم اولاً الفرق الواضح بين اقتضاء الفساد المتنازع فيه في هذه المسئلة، وبين اقتضائه في المسئلة السابقة اعنى اجتماع الامر والنهي، اذ الفساد هنا باعتبار خروج المنهى عنه عن المأمور به فهو من باب التعارض دون التزاحم كما في المسئلة السابقة، وتظهر

١- الرواية نبوية ولكنها عامية راجع البحار ج : ٦٢ ص : ١٤٤ وهو الى المثالي ج ٣ ص : ٤٦٦ .

وامتدل بها شيخنا الانصارى قده في الرسائل مبحث البرائة والاشتغال في بحث الشك في المكلف به مع العلم بتنوع التكليف ص ٢٤٧ .

٢- عوالى المثالي ج : ٣ ص : ٤٦٥ .

الثمرة فيمن نسي وصلى في المكان الغصبي، فإنه على التزاحم لا بأس بتلك الصلوة وتكون الصلوة صحيحة، بخلافه على التعارض ويستعلم الحال من القرائن الحالية او المقالية، وقد تقدم في المسئلة السابقة بعض الكلام فيما يتميز به التعارض عن التزاحم في بعض الأمثلة، فلاوجه لما وقع في بعض الكتب كما في الكفاية من جعل البحث عن المسئلة السابقة من صفريات البحث في هذه المسئلة فلا تغفل .

«التحقيق في معنى الصحة»

ثم ان الصحة معناها التمامية ومفهومها واحد، وهي من الامور الاعتبارية الغير المتأصلة في الوجود فهي من المعقولات الثانية كالملكية المنتزعة عن الاضافة الخاصة الناشية عن الجعل الشرعي، وهنا كذلك فان الصحة بمعنى التمامية، منتزعة عن حقيقة التمامية المنتزعة عن موافقة الامراو اسقاط القضاء، فهيهنا امور ثلاثة مفهوم وحقيقة ومنشأ انتزاع، وهذا هو الفارق بين الامور الاعتبارية، والامور المتأصلة، فان الامور المتأصلة ليس لها وراة منشأ انتزاعها، الاحقائقها المتأصلة في الوجود، وهذا بخلاف الامور الاعتبارية فان الجعل هو منشأ انتزاع الحقيقة، ثم من بعد انتزاع الحقيقة ينتزع العقل مفهوماً واحداً منطبقاً على تلك الحقيقة وهما يشتركان في اتحاد الحقيقة المنتزعة عن منشأها. ولا يكون اختلاف المناشىء موجبا لاختلاف الحقيقة، لخروج المنشأ بواقعه عن الحقيقة المنتزعة، ومن ثم لم يكن ترادف بين الحقيقة ومنشأ انتزاعها، وبهذا يبطل القول باختلاف حقيقة الصحة باختلاف منشأ انتزاعها كما ذهب اليه الماتن على خلاف المنقول عن التقريرات .

«المختار في المسئلة»

واذ دريت ذلك فأعلم الحق ان النهى النفسى المولوى اذا تعلق بالعبادة، دل على فسادها، ان استفيد منه المبغوضية النفسية واقعاً ولو بالقرنية لامن ظاهر الكلام، لغلبة ارادة المبغوضية الغيرية من النواهى الواردة بصورة النهى النفسى، كما فى النهى عن شرب الخمر مثلاً، فأن ظاهره يدل على الحرمة النفسية، وفى عالم اللب و الواقع انما كان مبغوضاً، لانه وسيلة الى العداوة واثارة الشحنة كما نطقت به الاية المباركة «انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون(١)» فلا يجوز الاخذ بظاهر النهى فى النفسية والاستدلال به على المبغوضية النفسية، بل انما يستفاد ذلك من القرنية، فاذا اتفق هناك ما يدل على مبغوضية المنهى عنه فى نفسه، لزم من ذلك الحكم بفساد العبادة لو أتى بها حتى مع الجهل والنسيان كما هو المراد من الفساد فى هذا المبحث، وجه الملازمة ان المبغوضية لا تتحقق الا حيث يخلو المبغوض عن المصلحة، واذا خلا عن المصلحة لم يبق فى البين ملاك الصحة فى تلك العبادة، نعم لو لم تقم قرينة دالة على مبغوضية المنهى عنه نفساً، امتنع الحكم بفساد العبادة من مجرد تعلق النهى بها لجواز ان تكون مبغوضيتها الواقعية غيرية، وهى لاتنافى قيام المصلحة فى ذات العبادة فى نفسها، ويتحقق بذلك ملاك الصحة لو أتى بهامع الغفلة عن النهى المتعلق بها. نعم اذا التفت الى ذلك النهى المتعلق بها، فلا محيص من الحكم بفسادها الا ان هذا فساد ناشر من

المبعدة المنافية لنية التقرب، وليس هو فساد ناش من انتفاء المصلحة في العبادة، والمنظور اليه في هذا المبحث هو الفساد الثاني دون الاول، وان كان قد وقع في بعض كلمات الاواخر ما يظهر منه اندراج الفساد بالمعنى الاول في محل الكلام في هذه المسئلة ايضاً، الا ان ذلك اشتباه وخطأ بين المسئلتين .

وبالجملة النهى النفسى المولوى المتعلق بالعبادة لا يدل على فسادها، الامع قيام قرينة تقضى بالمبغوضية النفسية في ذلك المنهى عنه، واما النهى الارشادى فقد يراد منه دفع توهم الوجوب، وقديراد منه دفع توهم المشروعية، وقد يراد منه الارشاد الى فساد العبادة، ولا كلام في الصورة الثالثة، وهى تارة تكون بلسان لا تتكفف في الصلوة الدال على ان التكتف مانع عن صحة الصلوة، واخرى بلسان لا تصل متكتفاً الدال على اختلال الصلوة المقرونة بالتكتف، واما الصورة الاولى فليس فيها لسان نفى المشروعية، فلو قام دليل دال على مشروعية مثل تلك العبادة، لم يكن بمنطوقه معارضاً لهذا النهى، بل مقتضى الجمع بينهما ان تكون تلك العبادة مسنونة غير واجبة .
نعم اذا لم يقم ما يدل على مشروعية تلك العبادة كان التعبد بها تشريعاً محرماً وهذا بخلافه على الصورة الثانية فان صريح منطوق النهى يقضى بعدم مشروعية تلك العبادة المنهى عنها، فهو بمدلوله المطابقى يعد معارضاً لما يدل على المشروعية لو فرض قيام الدليل عليها في رواية اخرى، ولا يمكن الجمع بينهما الا اذا اختلف الدليلان في الحكم بالمشروعية نفيًا واثباتاً، فكان النافى ينفى فعلية المشروعية والمثبت يثبتها اقتضاءً لا بالفعل فتكون العبادة على هذا الوجه لها اقتضاء المشروعية، وان لم تكن مشروعة بالفعل. فتطهر الثمرة فيمن صلى جاهلاً بالنهى فان تلك العبادة تكون صحيحة، اذ لا اثر

لما تعلق بها من النهى لفرض غفلته عنه او جهله به فلا يصلح النهى فيه مع هذا الحال ان يكون مانعاً عن صحة التقرب بتلك العبادة الواحدة لملاك الصحة، وهذا بخلاف ما لو لم يكن فى البين ما يدل على المشروعية الاقتضائية، فان العبادة على هذا تكون فاقدة لملاك الصحة، فلا تصح فى حال الجهل والنسيان فضلاً عن حال الالتفات .

هذا كله بيان حال النهى المتعلق بالعبادة نفسها، اما اذا تعلق بجزئها او شرطها او وصفها، ففيه تفصيل فان كان من قبيل الاول اى المتعلق بجزء العبادة يجيب في الصور المفروضة فى النهى المتعلق بالعبادة ويعرف حكمها بالمقايسة، فان كان النهى عن الجزء مولوياً، كشف ذلك عن اشتمال الجزء على مفسدة قائمة فيه نفسه، فيستدل بذلك على انتفاء المصلحة فيه وخلوه عن ملاك الصحة، ومقتضاه فساد العبادة المقرونة بذلك الجزء لو أتى بها كذلك، من غير فرق بين حالتي العلم والجهل .

وان كان النهى ارشادياً اريد منه دفع احتمال توهم الوجوب، فلا بأس بالعبادة المشتملة على ذلك الجزء اذا ساعد الدليل على مشروعيتها، وعلى هذا القياس يختلف الحكم بالنحو المزبور فى الفرض السابق .

واما ان كان النهى من قبيل الثانى اى المتعلق بشرط العبادة، فهو كما اذا تعلق بجزئها لافرق بينهما، الا فى ان النهى عن الشرط لا يقتضى الا ان يكون فى ذلك الشرط مفسدة غيرية، بخلاف النهى عن الجزء فانه يقتضى اشتمال الجزء على مفسدة نفسية، والسرفى ذلك ان النهى عن الشرط نهى غيرى، فيكشف عن مفسدة غيرية، بخلاف النهى عن الجزء فانه نهى نفسى وهو انما يكشف عن مفسدة نفسية واذا اختلفا فيما يكشفان عنه من المفسدة كانا مختلفين من

اجل ذلك فى الحكم، فكان النهى عن الجزء قاضياً بفساد العبادة مطلقاً لخلوه عن ملاك الصحة، بخلاف النهى عن الشرط فإنه غير مانع عن قيام المصلحة النفسية فيه التى تصح بها العبادة فى الجملة، ولو حال الغفلة والنسيان كما هو ظاهر .

وان كان النهى من قبيل الثالث اى النهى المتعلق بصفة العبادة كالنهي عن الجهر فى القراءة، فمثل هذا العنوان حاك عن جهة غير متحدة مع القراءة، فكل من الجهر عنوان له بحذاء خارجى لا ينطبق احدهما على الاخر، فهما متحدان وجوداً لا موجوداً، فاذا كان فى الجهر مفسدة قائمة به كان ذلك غير مرتبط بعالم القراءة، فتكون الحرمة على هذا الوجه مختصة بالجهر ولا تتعدى الى القراءة، فلو قرء بالجهر كانت قرائته صحيحة، وان كان عاصياً فى جهره بها .

اللهم الا ان يفهم الارشادية من امثال هذه النواهي المتعلقة بصفات العبادة، حتى يكون ظاهر النهى فيها دالاً على مانعية الوصف المنهى عنه عن صحة الموصوف، وقاضياً بفساد العبادة المقرونة بتلك الصفة، ولا يبعد ان يكون مثل هذه الاستفادة غالبية فى النواهي المتعلقة بأوصاف العبادة، الا ان تقوم قرينة صارفة عنه، كما ربما يدعى قيامها فى مثل النهى فى لا تغصب فى هذه الصلوة، فان ارتكازية الحرمة التكليفية فى الغصب تدافع الظهور الثانوى فى النهى المتعلق بصفة العبادة وتصرفه الى معنى الحرمة التكليفية فى الغصب حال الصلوة دون المانعية فتأمل (١) .

١- وجه التأمل انه يمكن ان يقال: ان الحرمة التكليفية لا تختص بحال دون حال بل تشمل حال الصلوة فتخصيصها به يقضى بأن المراد من النهى هو الارشاد الى المانعية، ولا اقل من ان يكون ذلك مانعاً عن الاعتماد على ما هو مرتكز الذهن فى الحرمة التكليفية. مؤلف دام ظلّه

«الكلام فى النهى المتعلق بالمعاملات»

هذا كله الكلام فى النهى المتعلق بالعبادات، واما ماتعلق منه بالمعاملات، فلاريب ان المنصرف من النهى فيها هو المعنى الارشادى فيراد من ذلك النهى بيان انتفاء المشروعية عن تلك المعاملة وهذا ظهور ثانوى للنهى المتعلق بالمعاملة، فلو كان فى البين مايدل بعمومه على شرعية ذلك المنهى عنه وجب تخصيصه بذلك النهى. نعم ان قام مايدل على ارادة المولوية فى ذلك المنهى، لم يكن لذلك النهى دلالة على الفساد بل قيل بدلالته على الصحة، كما يعزى ذلك الى بعض نظراً الى ان المولوية فى النهى تستدعى القدرة على الامتثال وعلى العصيان بالمخالفة، ومعلوم ان الاقتدار على طرفى المعاملة وجوداً وعدمًا، لا يكون الاعلى تقدير صحتها والالم تحسب تلك المعاملة معاملة فى الحقيقة لو كانت فاسدة .

وبعبارة اوضح ان النهى عن المعاملة الكذائية، يؤل الى النهى عن التسبب الى الانتقال بالسبب الخاص، فلولا ان يكون التسبب الى ذلك الانتقال بذلك السبب اختيارياً مقدوراً للمكلف لماساغ النهى فى حقه قطعاً ولعمري هذا ظاهر بين لاسترة عليه اصلاً كما لا يخفى، بل قد يستظهر منه الصحة حتى فيما يتعلق منه بالعبادة ايضاً، وانما يكون ذلك فى العبادات الذاتية التى لا يتوقف صحتها فى مرحلة العبادة الى التقرب المحقق لعبادية العبادة، وانما التقرب يعتبر فى غير العبادات الذاتية، فلاريب ان الخضوع الى الله جل شأنه بأى نحو وقع يعد عبادة له تبارك وتعالى، وان كان هو محرماً لو وقع بخصوصية

خاصة كالتكثف مثلاً، فيكون مثل هذه العبادة صحيحة فى مرحلة التعبد والعبادة، وان كانت فاسدة فى مرحلة التقرب الى حضرة الحق جل وعز فتأمل جيداً .

«البحث حول المفاهيم»

«المقصد الثالث فى المفاهيم مقدمة:» ان اللفظ ان دل على المعنى بالملازمة، فان كانت دلالة عليه تفتقر الى تأمل وتدقيق نظر فى ذلك المعنى، ولا يكون الانتقال اليه من الملزوم سهلاً وامراً واضحاً بيناً، كانت تلك الدلالة من الدلالة الالتزامية الغير البيئية، وان لم تفتقر الا الى نظر تفصيلي بالملازمة ولا يكون الالتفات الى اللازم من بعد الالتفات الى الملازمة بتلك المثابة من الخفاء الذى يحتاج فيه الى نظر تفصيلي اخر يتعلق باللازم، كانت تلك الدلالة من الدلالة الالتزامية التى هى من البين بالمعنى الاعم، وان سهل الحال فى الانتقال بجميع مبادئه الذى هو الالتفات الى الملازمة و الانتقال الى اللازم، كانت تلك الدلالة من الدلالة الالتزامية البين بالمعنى الاخص .

ثم ليعلم ان القضية شرطيةا وحمليةا، لها ظهور فى اختصاص الموضوع بمالها من الحكم التى تتضمنه، ومن ثم اشتهر بينهم القول بالتنافى بين ظاهرى الدليلين الوارد احدهما بلسان المطلق والاخر بلسان المقيد، مع العلم بوحدة المطلوب كما فى اعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة، لاقتضاء الاول اختصاص الرقبة بماهى رقبة فى حكم العتق، والثانى بماهى مؤمنة، فالتجأوا من هذه الجهة الى الجمع بينهما بجمل المطلق على المقيد، ولولا دلالة القضية بظاها على اختصاص الموضوع

بالحكم، لما جاء التناقى، ولما كان فى الجمع بينهما خروج عن ظاهر المطلق ترجيحاً لظاهرية المقيد لجواز أن يكون الموضوع اضيق دائرة من حكمه، او يكون اوسع فهذا اقوى شاهد على ظهور القضية فى نفسها بأختصاص الموضوع بذلك الحكم المذكور فيها، غاية ما فى الباب أن حكمها شخصى متساوى المقدار مع موضوعه، ولا ينافى ذلك ان يثبت مثل هذا الحكم الشخصى لموضوع اخر ففى مثال ضرب زيد، يكون لظاهر القضية دلالة على اختصاص شخص هذا الحكم فى زيد، ولا ينافى ذلك ان يثبت لعمر و ضرب شخصى نظير ما ثبت لزيد وليس الثابت لعمر و بعين ما ثبت لزيد بل مثله، والفرق بين المثلية والعينية على ذوى البصائر .

والحاصل ان هذا المقدار من استفادة اختصاص الموضوع بشخص الحكم المذكور فى القضية، مما لا اشكال فيه ولا شبهة يعتريه، وانما الاشكال كله فى ان هذه القضية هل تدل على اختصاص الموضوع بالحكم بتمام مراتب الحكم المطلق المستلزم لانحصار الحكم فى جميع مراتبه ووجوده فى زيد، حتى يمتنع بظاهر اللفظ ان يثبت الحكم لغير زيد من الموضوعات الخارجية؟ او تدل على اختصاص الموضوع بالحكم فى الجملة اى بمطلق الحكم الصادق على الشخصى منه بنحو القضية المهمة التى لا يمتنع انطباقها على واحد شخصى؟ ولازم ذلك انتفاء المفهوم والقول بعدم دلالة القضية عليه، وهذا هو المراد من قولهم: ان القضية هل تدل على اختصاص سنخ الحكم بالموضوع او شخصه؟ فان المراد من السنخ هو الدلالة على الحكم المطلق دون مطلق الحكم الذى هو فى معنى القضية المهمة التى هى فى قوة الجزئية والشخصية، كما ان المراد من شخص الحكم هو الدلالة على انتساب شخص الحكم الى ذلك الموضوع فى تلك القضية،

فتكون القضية على هذا قضية شخصية وبحكمها المهمة الدالة على انتساب مطلق، فاذا كان للقضية ظهور او قرينة تقتضى الدلالة على انتساب سنخ الحكم الى موضوعه كان لتلك القضية مفهوم، وذلك المفهوم اما ان يكون مفهوم لقب او مفهوم غاية او مفهوم شرط او مفهوم صفة .

وربما يحتوى الكلام على تلك المفاهيم كلها بالقرينة او بظاهر اللفظ، كما لوقيل: ان جائك زيد العالم فاكرمه الى يوم الجمعة مثلا، فان مثل هذا الكلام يشتمل على لقب وصفة وشرط وغاية، فاذا دل الكلام بظاهره او بمعونة قرينة على ان الحكم المنتسب الى زيد العالم المعلق حكمه على المجيب المفيى ذلك الحكم بيوم الجمعة، يراد منه سنخه فان اريد السنخية بالقياس الى تمام المذكورات، كان له مفاهيم اربعة فيكون مفاد الكلام انتفاء وجوب الاكرام عن زيد من بعد يوم الجمعة وانتفائه عن غير زيد مطلقاً، كما انه لو اريد السنخية من الحكم باعتبار انتسابه الى بعضها خاصة، كان لذلك الكلام دلالة مفهومية بذلك الاعتبار خاصة .

ثم ان الجزاء فى القضية الشرطية تارة يكون بمادته دالاعلى الوجوب كما فى يجب فى نحو ان جاءك زيد يجب اكرامه، واخرى يكون بهيئته دالا عليه كما فى اكرم فى قول المولى لمعبده ان جائك زيد فاكرمه، فان كان من قبيل الاول فلا اشكال فى تعليق الجزاء على الشرط، وان كان من قبيل الثانى، فربما يستشكل فى التعليق فى بدو النظر فانه اذا قيل ان جائك زيد فاكرمه استفيد منه وجوب الاكرام معلقاً على المجيب، ولا اشكال فى استفادة ذلك منه بمقتضى المتفاهم العرفى، الا ان تطبيقه على الصناعة العلمى وقواعده غير ظاهر بناء على ما ذكره فى المعانى الحرفية من انها غير مستقلة

بالمفهومية، وانها الة لتعرف حال الغير، فان التعليق انما يقتضى الاستقلال بالمفهومية، فانه مالم يكن الذهن متوجهاً الى اعتبار التعليق وارتباط شىء بشىء لا يمكن تحقق الربط والارتباط فى الجمل الكلامية، فلا بد للمتكلم من ان يكون ناظراً الى التعليق ويلحظه قبل الاستعمال وقبل ايراد الكلام بصورة الجملة الشرطية، وهذا ينافى اعتبار الوجوب معنى حرفياً بالنحو الذى ذكره فى شرح المعنى الحرفى وبيانه .

ويمكن التفصلى عن الاشكال المذكور بمنع اعتبار الالية فى المعانى الحرفية، اما بالقول المختار فيهما من كونها من سنخ الاضافات والنسب، وهى فى مدلول الهيئة الامرية يراد بها معنى الارسال الى جانب المادة فيراد من مثال اكرم معنى يشاكل الارسال الخارجى الى الاكرام ويكون هذا المعنى هو المقصود فى هيئة الامر، وهو يلازم الطلب القائم بنفس الطالب المتعلق بالمطلوب، وحينئذ يكون التعليق فى ظاهر الجملة الشرطية راجعاً الى ذلك الطلب المستفاد بالالتزام، وهو معنى خارج عن المدلول المطابقي للهيئة الامرية، او يكون راجعاً الى المدلول المطابقي الذى هو معنى الارسال، وهو معنى مطلق يقبل التقييد الجائى من ناحية التعليق فى القضية الشرطية .

واما بالقول الغير المختار فانهم مختلفون فى معناه فقد قيل انها معان تلحظ تبعاً للذات وان كانت مستقلة باللحاظ وبناء عليه لامانع فيها من التعليق المؤدى الى تقييد المعنى الحرفى، فانها على هذا القول كالقول المختار يمكن تقييدها .

وقيل: ان المعنى الحرفى موضوع بالوضع العام والموضوع له، خاص، والخصوصية لاحقه لامن قبل الانشاء فجاز فى المنشأ اعتبار الكلية والاطلاق القابل للتقييد من قبل التعليق بالشرط .

وقيل: انها معان تلحظ الة للغير وعليه يبتنى الاشكال المذكور، الا ان مبناه على اتحاد زمان التعليق واللحاظ الالى، وليس كذلك بل يلحظ المعنى الجزائى معلقاً على الشرط، ثم يستعمل اللفظ فى ذلك الملحوظ بنحو الالية فيكون التعليق ملحوظاً قبل اللحاظ الاستعمالى المحقق للمعنى الحرفى .

وقيل: ان المعنى جزئى انشاء ومنشأ ويشكل الحال على هذا القول الاخير، الا انه ضعيف غير واضح المآخذ ولم يتحقق قائله، وان عزي ذلك الى شيخنا الانصارى قده على ما يظهر من كلام بعض افاضل مقررى بحثه (١) فتحصل مما قررناه ان الاشكال على التعليق فى ظاهر الامر غير وارد على جميع الاقوال غير القول الاخير فتدبر جيداً .

«فى مفهوم الشرط»

فصل : «الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام ام لا؟ فيه خلاف بين الاعلام» ولقد دريت ان البحث والخلاف بين القوم فى القول بالدلالة على المفهوم والقول بالعدم، يرجع الى الاختلاف فيما يستفاد من المحمول او الجزء المذكور فى تلك القضية، فهل يدل بظاهاه على السنخية او الشخصية؟ لا فيما يستفاد من الشرط من الدلالة على العملية التامة المنحصرة وعدم الدلالة عليها كما ذكر فى الكفاية، فان الشرط بالنسبة الى الجزء فى الشرطيات، كنسبة الموضوع الى محموله فى

العمليات، يشتركان في دلالة القضية فيهما على انحصار المتقدم موضوعاً او شرطاً في المحمول او الجزاء، وانما الشك والتشكيك فيما يستفاد من ذلك الجزاء او المحمول من السخنية او الشخصية، فمن ذهب الى السخنية قال بالمفهوم، ومن ذهب الى الشخصية او الاهمال لم يقل بالمفهوم .

وكيف كان فهل الجملة الشرطية تدل على الانتفاء عند الانتفاء اولاً؟ فيه خلاف والذي يظهر من كلام شيخنا الاستاذ دام ظله الميل الى القول بعدم الدلالة، اذ الجملة لوخلت ونفسها ولم يلحظ معها القرائن الحالية او المقالية، لم يكد يستفاد منها غير التعليق والترتب بين الجزاء والشرط، وما يترئى في كثير منها من الدلالة على ذلك فانما ينشأ ذلك من انضمام القرائن الخفية في الكلام على وجه تؤدي الى اللبس والاشتباه في ذلك التبادر، فيتخيل السامع انه قد استفاد المفهوم من حاق اللفظ، وليس هو كذلك، وربما يكون لكيفية التعبير بحسب جوهر الصوت وطريقة التكلم دخالة في الاستفادة المذكورة، وربما يكون لاطلاق الحكم قرينية على ذلك، فتكون مقدمات الحكمة الارتكازية هي الباعثة على الدلالة على المفهوم، اما بأستفادة العلية المنحصرة في الشرط كما بنى عليه الماتن قده الخلاف في المسئلة، او بأستفادة السخنية من الحكم الجزائي كما بنينا عليه الخلاف فيها .

وقد ذكر في تقريب الاستفادة المذكورة بمعونة الاطلاق وجوه فلنذكرها ونذكر الصحيح منها والسقيم، وليعلم اولاً قبل الشروع في تعداد الوجوه المذكورة، انا والماتن قده متوافقان على ان الجملة الشرطية لدلالة فيها على انحصار العلية في الشرط، ولكن الماتن بنى على اختصاص الشرطية بظهورها في الدلالة على محض الملازمة

بين الشرط والجزاء، ونحن نقول: انها تدل على امرين على الملازمة كماقاله الماتن قده، وعلى الترتب ايضاً علاوة على الملازمة، والشاهد على ذلك فهم العرف ولاظن بالماتن قده ولاغيره انكار الدلالة على ذلك، وان لم يقع التصريح به في عبارته هنا، الا انه يعترف في غير المقام هو وغيره بأن الجملة الشرطية لها دلالة على اناطة الجزاء بالشرط، وهو بعينه الترتب الذي نقوله .

«في ذكر وجوه التمسك بالاطلاق في الباب»

اذا عرفت ذلك فنقول وبالله نستعين قد ذكر للتمسك بالاطلاق

وجوه :

«منها»: اطلاق الملازمة فان الملازمة ذات مراتب كالطلب وهي تختلف بحسب الملزومات قلة وكثرة وسعة وضيقاً، فلو كان للزم الواحد ملزومات كثيرة، كانت الملازمة بمرتبة غيرها لو كانت له ملزومات قليلة وظاهر الاطلاق يقتضى انحصار تمام المراتب المفروضة، لتلك الملازمة في خصوص تلك الملازمة الواقعة بين شخص ذلك الجزاء والشرط، ومعلوم انه يلزم من ذلك انحصار الملزوم في ذلك الشرط المذكور، في تلك الجملة، فاذا انتفى ذلك الملزوم المساوي أنتفى ذلك الجزاء المساوي له، وبهذا البيان يظهر لك اندفاع الاشكال في التمسك باطلاق الملازمة بما ذكره الماتن قده من ان انحاء اللزوم والترتب كلها محتاجة الى بيان، فلا يكون في عدم بيان نحو خاص دلالة على الانحصار .

وتوضيح المقال بأن يقال، في اندفاع الاشكال: ان المحتاج الى

البيان الخصوصية الخاصة من مرتبة اللزوم واما المرتبة الوافية

بتمام المراتب، فانما يدل عليها عناية البيان في مقام التعبير والكلام، بل ترك البيان وعدم التعرض لخصوصية المرتبة النازلة من تلك الملازمة، دليل على ان المتكلم قد اراد المرتبة العليا منها نظير الطلب اذا ذكر بصيغته مع التجرد عن بيان حد من حدوده، فانه يستدل باطلاقه على ان المتكلم طالب بتمام مراتب الطلب، وهذا معنى مساوق للوجوب، واما الاشكال في ذلك بأن دلالة الهيئة الشرطية على الملازمة بنحو الدلالة الحرفية، والمعنى الحرفي لا يقبل الاطلاق والتقييد، لكونه ملحوظاً آلة وتبعاً للغير، والاطلاق والتقييد يستدعيان الاستقلال في اللحاظ، فقد عرفت الجواب عنه انفاً بما لا مزيد عليه، وتبين لك ان الاطلاق والتقييد يعتبران في المعنى قبل الاستعمال اليأعلى ذلك المعنى الملحوظ مطلقاً او مقيداً وهذا جائز لامحذور فيه اصلاً كما لا يخفى .

«ومنها:» اطلاق الشرط «بتقريب انه لولم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة انه لوقارنه او سببه الاخر لما اثر وحده وقضية اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقاً، وفيه» اولا «انه لا يكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك، الا انه من المعلوم ندرة تحققه لولم نقل بعدم اتفاهه.»

وثانياً: انه من الجائز ان يكون للجزء علتان متضادتان في عالم الوجود، مثلاً تآثر الحاسة يتسبب عن الحرارة والبرودة، وهما لا يجتمعان في شئ واحد، وفي هذا الفرض يصح اسناد التأثير الى احدي العلتين على نحو الاطلاق فيقال: ان الحرارة اذا ماست الحاسة تأثرت الحاسة بتلك الحرارة مطلقاً، ولا يصح القول بانتفاء التأثير عند انتفاء ملامسة الحرارة، لانه يجوز حصول التأثير من ملامسة البرودة .

«ومنها:» اطلاق الجزاء بتقريب ان الجزاء بأطلاقه يدل على انه

حيثما يوجد ويتحقق تأثر الحاسة فلا يكون ذلك التأثر الامن الحرارة، اذا كان الشرط في الجملة هو حصول الحرارة، فإن مثل هذا الجزاء يدل على انتفاء التأثر بغير الحرارة وهو بعينه المفهوم المدعى . ويرد عليه الايراد الاول المذكور في تقريب اطلاق الشرط، ولا يرد عليه الايراد الثاني، بل قد يقال: بعدم تمامية هذا التمسك بالاطلاق في ناحية الجزاء اصلا، اذ المفروض ان الحكم الجزائي قد ذكر معلقاً على شرطه، فلا يدل الاعلى انه اذا اتفق وجود الحرارة وملاستها للحاسة تتأثر الحاسة به، وليس فيه دلالة على انه مهما يتحقق التأثر بالحاسة يكون استناده الى الحرارة حتى يدل ذلك على المفهوم كما هو ظاهر .

و«منها»: اطلاق الشرط بتقريب اخر غير ما ذكر سابقاً، فان الجزاء لولم ينحصر شرطه في خصوص الشرط المذكور في القضية، لافتقر الكلام الى زيادة كلمة «او» لكي تنضم الى الشرط المذكور فتجرد الكلام عنها دليل على انحصار الشرط. في ذلك الشرط المذكور في الكلام، فلو قال المولى: ان جاءك زيد فأكرمه، فلولم تكن العلة في وجوب اكرامه منحصرة في المجيء لقال المولى مثلاً: ان جاءك زيد او سلم عليك فأكرمه، فحيث لم يقيد الشرط بهذا التقييد ولم يضم اليه هذه الضميمة، دل ظاهر الكلام بأطلاقه على انحصار العلة في المجيء .

واجاب الماتن قده عنه في الكفاية بأن تعدد الشرط واتحاده، لا يوجب اختلافاً في ناحية الشرط، فإن الشرط «واحداً كان او متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في الشرط بنحو واحد، لا يتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي يتفاوت عند الاطلاق اثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل، لاحتياج ماله العدل الى زيادة مؤنة وهو ذكره

بمثل «او كذا» واحتياج ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك، انما يكون لبيان التمدد للبيان نحو الشرطية فنسبة اطلاق الشرط اليه لا يختلف، كان هناك شرط اخر ام لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا اهمال ولا اجمال بخلاف اطلاق الامر، فانه لولم يكن لبيان خصوص الوجوب النفسى، فلامحالة يكون فى مقام الاهمال او الاجمال تأمل تعرف.» ويمكن الذب عن ذلك بأن الشرط اذا لم يكن له تعديل مثله كان الجزاء ينتفى بانتفائه مطلقاً، كان غيره موجوداً اولم يكن موجوداً، ففى المثال المتقدم يكون انتفاء المجيبى يترتب عليه انتفاء وجوب الاكرام، سواء كان انتفاء المجيبى مقارناً لانتفاء السلام اولاً، فأنتفاء المجيبى المقارن لعدم السلام، وانتفاء المقارن لوجود السلام، سيان فى ترتب انتفاء الوجوب، فيكون المجيبى على هذا بجميع حدود وجوده شرطاً لذلك الجزاء كما يقتضيه ظاهر الاطلاق، واما اذا كان للشرط تعديل يشاركه فى الشرطية، فانما ينتفى الجزاء بانتفائه فى الجملة لامطلقاً، وذلك فى الانتفاء المقارن، لعدم ذلك التعديل لامع وجوده، فلا يكون للشرط بتمام حدود وجوده دخالة فى الشرطية، وهذا خلاف ظاهر الاطلاق، ومحصله ان فرض وجود التعديل يمنع استناد التأثير الى خصوصية الشرط، بل الى الجامع وهو مناف لظاهر القضية المشتملة على التعليق بالشرط. بماله من الخصوصية الشخصية. فتحصل من جميع ماتقدم ان الصحيح من هذه الوجوه الاربعة، هو الاول والوجه الرابع، والسقيم منها هو الوجه الثانى والثالث تأمل لملك تعرف انشاء الله تعالى .

وقد استدل بعض من منكرى المفهوم بأية التحصن «لاتكروها فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً» (١) لما هو المعلوم بالضرورة من

حرمة الاكراه على البغاء فى غير حال ارادة التحصن .
 واجيب عنه: بوجوه امتنها ما قيل من خروج الاية لبيان تحقق
 الموضوع، اذ الاكراه على الزنا والبغاء لا يكون الا عند ارادة التحصن،
 فعند عدم ارادته يستحيل تحقق الاكراه حتى يترتب عليه الحكم
 بالحرمة، فانتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن، انما هو لعدم
 موضوع الحرمة الذى هو الاكراه وانتفاء الحرمة لذلك ليس منافياً
 للضرورة، لوضوح ان كل حكم من الاحكام يستدعى موضوعاً يثبت
 له ذلك الحكم، فهو من قبيل العرض الذى لا يوجد الا فى موضوع فمع عدم
 الموضوع وانتفائه يجب انتفاء المحمول اللاحق له، وهذا هو اللوازم
 العقلية وهو خارج عن المفهوم المصطلح المستفاد من دلالة الالفاظ.

«فى ان انتفاء كل محمول عند انتفاء موضوعه عقلى»

«بقى فى المقام امور ينبغى التنبيه عليها الاول:» انك قد
 دريت ان انتفاء كل محمول عند انتفاء موضوعه عقلى لا بد منه
 ولا يرتبط ذلك بالمفهوم المبحوث عنه اصلاً، بل يقوم به القائل
 بالمفهوم وغيره، وهذا ظاهر لاشبهه فيه ولا ريب يعتريه، ومن ثم
 تراهم متسالمون «على» القول «بالانتفاء عند الانتفاء فى باب الوصايا
 والاقواق والنذور والايمان»، لانه «اذا صار شىء وقفاً على احد
 او اوصى به او نذرله الى غير ذلك، لا يقبل ان يصير وقفاً على غيره
 او وصية او نذراله» بلاريب «و» لاشكال، «اذ انتفاء شخص النذر
 او الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت انه عقلى مطلقاً، ولو قيل:
 بعدم المفهوم فى مورد صالح له.»

وعمدة الوجه فى ذلك ان الخلاف فى المفهوم وعدمه، يبتنى على

ان المعلق فى الجزاء هو السنخ او الشخص، فمن قال: بالمفهوم قال: بالاول ومن لم يقل: به قال: بالثانى، ولكن باب الوصايا وما يشاكلها من الاوقات والنذور والايمان، لم يعلق فيها سنخ الملكية والوقفية بل الشخص، وقد اعترف به الجميع وقد علمت ان تعليق الشخص بشىء يتبع تحقق ذلك الشىء، فمادام باقياً يلحقه شخص حكمه من الملكية والوقفية فاذا انتفى وجب انتفاء ذلك الحكم الشخصى التابع لبقاء موضوعه، فلا ينبغى الاشكال على منكرى المفهوم بالنقض عليهم بمثل هذه الابواب التى لا بد فيها من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، لان التعليق فيها شخصى عند الفريقتين والانتفاء فيها عقلى خارج عن مداليل الالفاظ .

ومن هنا يظهر لك صحة ما امر منافى ابتناء الخلاف على السنخية والشخصية، لاعلى العلية المنحصرة وعدمها كما بنى عليه الماتن قده فلا تغفل، ضرورة انه لو كان الوجه فى انكار المفهوم انكار انحصار العلية فى الشرط كما زعمه الماتن قده، لم يرتفع الاشكال عن منكرى المفهوم بما سمعته من النقض المذكور اذ الملكية الموصى بها لزيد يجوز ان يكون قد انشأت بسنخها لابشخص خاص ومنها و السنخ من قبيل الكلى القابل للانطباق على كثيرين ولم يكن فى الموضوع ما يدل على انحصاره بتلك الملكية حسب الفرض المبني عليه انكار المفهوم، فيستحيل الاشكال على منكرى المفهوم بذلك كما لا يخفى . والحاصل انه ان كان مبني انكار المفهوم على انكار العلية المنحصرة، فتخلصهم عن الاشكال بالنقض المزبور لا يكون الا بالالتزام بأستفادة العلية المنحصرة فى تلك النقوض، وهذا الالتزام منهم فى غاية السخافة جداً وان هى الادعوى بلايينة وبرهان، لوضوح عدم ما يدل على انحصار الملكية فى زيد اذا اوصى له بملكية الدار، وان

كان مبنى انكار المفهوم على انكار تعليق السنخ في القضايا الشرطية، بل المعلق فيها هو شخص الحكم لاسنخه، امكن لهم التقضى عن النقض المزبور بما سمعت انفاً، بأن شخص الحكم لما كان في القضايا الشرطية ثابتاً لموضوع ولم يكن ينتفى الموضوع فيها بانتفاء الشرط، فكان ذلك الحكم الشخصى باقياً بحاله عند انتفاء الشرط، فلا يكون في الشرطية دلالة على الانتفاء عند الانتفاء. واما في موارد النقض لما كان الموضوع ينتفى، فلا بد فيهما من انتفاء ذلك الحكم الشخصى لتبعية الحكم الشخصى لموضوعه، فيكون بهذا الوجه يفترق النقوض عن محل البحث .

«في ان السنخ بمنزلة الكلى»

«الثانى»: ان السنخ الذى يراد تعليقه في الجملة الشرطية وكذا في غيرها من الجمل التى يكون لها مفهوم كمفهوم الغاية، او مفهوم الوصف، او مفهوم اللقب، بمنزلة الكلى بل هو عبارة اخرى عنه، ومعلوم ان الكلى وكل معنى عام تارة ينحصر افراده في الخارج في فرد واحد، واخرى لا ينحصر في ذلك بل يكون له افراد كثيرة، فمثل ان وجد زيد فأكرمه قضية شرطية اريد منها وجوب تعليق وجوب اكرام زيد بوجوده، ومعلوم ان الاكرام المضاف الى زيد، لا يتحقق الا عند وجود زيد، فوجوب هذا الاكرام الكذائى لو اريد به سنخه، كان فرده منحصراً في فرض وجود زيد، ولا يكون له فرض اخر غيره، ومع ذلك لا ينافى ارادة السنخية فيه كما هو ظاهر .

نعم اذالم يعتبر اضافة الاكرام الى زيد، وكان المعلق على وجود زيد كلى وجوب الاكرام، كان ذلك المعنى العام ذا افراد، ولم يكن

ينحصر في خصوص فرد واحد، الا ان ذلك لا يكون من باب مفهوم الشرط بل من باب مفهوم اللقب، وهو غير معتبر عند المحققين والفارق بين اعتباري المفهوم، انه على اعتبار مفهوم الشرط تكون الاضافة الى خصوص زيد مرعية في الجزاء، ويكون الجزاء هو وجوب اكرام زيد ويكون هذا هو المعلق على الشرط، وهذا بخلافه على اعتبار مفهوم اللقب، فان وجوب الاكرام بناء عليه معرى عن قيد الاضافة الى زيد، وانما وجوب الاكرام يكون منوطاً بالشرط، وهو مع قيد الاناطة بشرط يكون محمولاً على زيد فيكون المنسوب الى زيد هو وجوب الاكرام المنوط بشرطه، فيستفاد منه عند القائلين بمفهوم اللقب انتفاء وجوب اكرام عمرو .

واما بناء على اعتبار مفهوم الشرط ورعاية الاضافة الى زيد، فيكون المفهوم انتفاء وجوب اكرام زيد عند انتفاء وجوده، وهذا مساوق للشرطية الواردة لتحقق الموضوع كما في ان رزقت ولداً فأختنه، فتدل على المفهوم اذا كان المراد منها تعليق سنخ الحكم، فتكون نظير الشرطية في قوله تبارك وتعالى: «ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا» (١) الدالة بمفهومها على انتفاء وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنباء، فان عدم التبين هنا لعدم ما يتبين عنه، فينحصر مورد التبين عن نباء الفاسق بفرض تحققه ووجوده، فلا يكون للتبين فرد آخر غير فرض وجود ذلك النبء، ومع ذلك لم تخرج القضية عن كونها شرطية ذات مفهوم اصطلاحى، ومن ثم ترى شيخنا العلامة الانصارى قده لما ذكر الاية المباركة في بحث خبر الواحد، بنى على انها قضية شرطية لها مفهوم سلبى قد حكم فيه بعدم التبين عن نباء

الفاسق اذا لم يجبى الفاسق به (١) وهذا لا يكون الا باعتبار ارادة السنخية فى ناحية الجزاء، لما تقرر عنده وعند غيره من ابتناء الدلالة المفهومية فى ذوات المفهوم على ارادة السنخية فى ناحية الجزاء، وبالجملة المقصود ان ارادة السنخية من الجزاء وغيره لا ينافى انحصاره فى فرد واحد، فكم قد وقع فى كلماتهم ما يدل عليه، منها ما سمعت انفاً فى كلام شيخنا العلامة قده فى اية النبأ فراجع كلامه فى ذلك المبحث لكى يتضح لك المطلب، ومنها ما وقع من الماتن قده هنا فى الامر الثانى فى مسألة خفاء الجدران والاذان والاقامة، فانه من المعلوم ان الوجوب المعلق على كل منهما واحد فى الشريعة غير متعدد وان تكررت القضية فى لسان الشرع فلا يراد من قوله (ع) اذا خفى الاذان فقصر (٢) ومن قوله (ع) اذا خفى الجدران فقصر (٣) الا وجوب التقصير من غير تكرار فيه، فمثل هذا ان كان له مفهوم اصطلاحى، فلا بد من تنزيل الجزاء فيه على ارادة السنخ، والمفروض انحصار فرده فى وجوب واحد لاكثر بقريئة الاجماع، وهذا كلام الماتن قده فى الامر الثانى ينادى بأن له مفهوم اصطلاحى فلاحظه لكى تزداد بصيرة وايماناً بما ذكرناه .

ومنها: ما ذكره الماتن قده ايضاً فى مفهوم الغاية فانه قد مثل لماله مفهوم الغاية بأمثلة وذكر منها قوله (ع): كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام (٤) وقوله (ع): كل شىء طاهر حتى تعلم انه

١- الرسائل : ٧١ .

٢- ليست الرواية بهذه العبارة موجودة فى كتب الحديث والمنقول فيها بلفظ «اذا توارى من البيوت» وكذا «اذا كنت فى الموضع الذى لاتسمع فيه الاذان فقصر» راجع الوسائل ج: ٥ ابواب صلوة المسافر باب: ٦ والمستدرک ج ١ ص ٥٠١ .
٤- الوسائل ج: ١٧ ابواب الاطعمة المباحة باب: ٦١ حديث: ١ و٧ وفى المحاسن ص: ٤٩٥ مثله .

قدر (١) ومن الواضح ان الحكم الظاهري بالحلية والطهارة، ينحصر مورده بفرض الشك، ويستحيل تناوله لصورة العلم بهما ومع ذلك قال فى مثل ذلك بالدلالة المفهومية .

ومنها ما ذكره قده أيضاً فى باب الاستصحاب حيث استدل على اعتباره بأخبار وعد منها خبرى الحل والطهارة المزبورين، وبنى فيهما على الدلالة المفهومية، فمن الغريب بعد هذا كله ما يظهر من الماتن فى تعليقه على كلام شيخنا الانصارى قدس سرهما المذكور فى آية النباء، حيث اعترض عليه بأن القضية المسوقة لبيان تحقق الموضوع لامفهوم لها، وما يترأى فيهما من انتفاء التبين عند انتفاء تحقق البناء فأنما ذلك من لوازم الحكم الشخصى الذى لا بد من ارتفاعه بأرتفاع موضوعه، ثم ذكر بعد ذلك تقريب الدلالة بالمفهوم بما حاصله، ان اعتبار المفهوم فى القضية يبتنى على مجرد التبين الواقع جزءاً فى الآية عن حيثية اضافته الى نباء الفاسق، رعاية للسنخية المطلوب اعتبارها فى جزاء الشرطية، واذا انتفى التبين بسنخه عند انتفاء نباء الفاسق، افادت القضية بمفهومها انتفاء التبين عن نباء العادل، والا لما كان التبين منتفياً بسنخه، وهو كما ترى مقتضاه التنافى بين اعتبار السنخية فى الجزاء واعتبار اضافته الى الموضوع المذكور فى القضية، وهذا لا يكون الا ببناء على انكار اعتبار السنخية فيما ينحصر فرد الجزاء بواحد خارجى (٢) .

١- الوسائل: ج ٢ ابواب النجاسات باب: ٣٧ حديث: ٤ ... عن عمار عن ابي عبد الله «ع» (فى حديث) قال: كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر، فاذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك. والظاهر ان كلمة نظيف منقول على طاهر فى اصطلاحهم. وفى المستدرک ج ١ ص: ١٦٤ نقلاً عن مقنع الصدوق ره وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر .

٢- حاشية كتاب فرائد الاصول : ٦١ .

وفيه مع منافاته لماسمعت منه فيما تقدم، ان اعتبارها بمكان من الامكان كما هو واضح لاهل البرهان .

«اشكال وجواب»

«الثالث:» قد يستشكل في اعتبار السنخية في مدلول الهيئة الجزائية، بناء على جزئية المعنى الانشائي على حد غيره من المعانى الحرفية، اذ السنخية من سنخ الكلليات التى هى تباين الجزئيات، فكيف يسوغ اعتبارها فيما يعتبر فيه الجزئية، بل قد يستشكل فى اعتبارها ايضاً بناء على عدم اعتبار الخصوصية والجزئية فى المعانى الحرفية والانشائية كما اختاره الماتن قده اذ الانشاء من قبيل الابداد، فهو من باب العلة الباعثة على وجود المعلول ومعلوم ان خصوصية العلة وان لم تتسر الى معلولها، الا انها لاتستتبع الاتحقق المعلول على حسب اقتضاءها بلاسعة فى دائرة المعلول، لاستحالة اقتضاء العلة تحقق المعلول بأزيد مما لها من الاقتضاء الذاتى، فلا بد من لحوق المعلول ضيقاً بتضييق علته على وجه يستحيل معه اعتبار السنخية فى ذلك المعلول، ولا يقاس باب العلل بباب الاخبارات التى يجوز فيها الاخبار عن معنى عام، اذ الاخبارات من شأنها الحكاية عن الواقع، ولا يجب فى الواقع المحكى بها ان يكون متخصصاً بخصوصية الحاكي، الا ترى جواز توارد الحكايات المتكثرة عن محكى واحد، فلو كانت خصوصية الحاكي تستدعى جزئية المحكى، لكان فى مثل ذلك محكيات متكثرة على حسب تكثر حاكيها، وليس كذلك قطعاً، فيكون هذا اقوى شاهد على ان باب الحكاية اوسع من باب العلة، فماظنه الماتن قده من عدم ورود الاشكال عليه، وانه قد استراح منه على مختاره، فى غير محله.

وتمحل شيخنا المرتضى قده على ما حكى عنه فى التقريرات فى التفصلى عن هذا الاشكال، بأن استفادة ارتفاع مطلق الوجوب عند ارتفاع الشرط، ليس ذلك من باب اعتبار السنخية فى ناحية الجزاء، بل لانفهام العلية من الجملة الشرطية، فان الشرط اذا كان علة لشخص الوجوب، فأرتفاع شخص الوجوب عند ارتفاع علتة دليل على ارتفاع سنخ الوجوب ايضاً (١) وكأنه اخذ ذلك من وحدة المناط، وهو كما ترى التزام بالاشكال وتمحل فى الجواب .

فالصواب فى ذلك ان يجب بأن الانشاء على نحوين، تارة لا يكون لمنشأه واقع يستعلم تحققه من طريق الانشاء بل الانشاء يكون تمام العلة لوجوده، كما فى انشاء الملكية بصيغة بعث مثلا، واخرى يكون لمنشأه واقع كشف عنه الانشاء بطريق الان، لا بطريق الحكاية كما فى موارد الطلب، فان الطلب المنشأ بصيغة اضرب مثلا وان لم يكن محكيا بالصيغة، الا ان له واقعا من الطلب القائم بنفس الطالب، كشف عنه ذلك الانشاء بمعونة مقدمات اخر، وذلك الامر الواقعى هو مورد حكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية لاهذا المنشأ بالصيغة . ومن ثم لو كان المتكلم فى مقام السخرية والاستهزاء، وانشاء الطلب بصيغة، لم يجب اتباعه فى ذلك الطلب، فيكون هذا النحو من الانشاء مشوباً بالاخبار باعتبار استعمال واقع مجهول منه عند تحققه وذلك الواقع ليس معلولا للانشاء حتى يتضيق بتضيقه، بل مستعلماً منه، فهو نحو الواقع المجهول المستعلم من الاخبار، وان فارقه فى كيفية الاستعلام من حيث ان الاستعلام فى الاخبار بنحو الحكاية، وفى الطلب بنحو الاستدلال الا انى الذى هو العلم من المعلول بالعلة كما قرر فى محله فأفهم واغتنم .

«في ان الشرط في خفاء الاذان والجدران
هو الجامع المحدود بمايين الشرطين»

«الرابع:» من الامور التي قلنا ينبغي التنبيه عليها هو انه قد مرت الاشارة الى ان الجزاء في اذا خفى الاذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر واحد لا تعدد فيه بالاجماع على الظاهر، وعليه فلا بد من رفع اليد عن ظهور الشرط في استقلاله بالعلية المنحصرة وذلك انما يكون بأحد أمرين، اما برفع اليد عن ظهوره بالاستقلال فيكون الشرط على هذا مجموع الامرين من خفاء الاذان والجدران، واما برفع اليد عن ظهوره في انحصار العلية بما ذكر من الشرط الواقع في كل من القضيتين، ولكن الواجب على التصرف الثاني ان يقتصر في رفع اليد عن ظهوره في الانحصار بمقدار مادعت الضرورة اليه لامطلقاً، فان الضرورات تتقدر بقدرها، لان الجملة الشرطية في كل منهما لو خليت ونفسها تدل على ان ليس ثمة علة وراء الشرط المذكور في تلك الجملة، وبعد ورود الجملة الثانية يحكم بأن العلة في ترتب الجزاء احد الامرين، وبملاحظة دليل ان الواحد لا يصدر الا من الواحد، يستعلم ان المؤثر في ذلك الجزاء الواحد هو الجامع بين الامرين لا الجامع الاعم منهما، اذ لا دليل يقتضيه لامن العقل ولا من النقل، بل المحافظة عن ظهور الكلام يقضى بالاعتصار في رفع اليد عن ظهور الشرطية في انتفاء علية ما سوى الشرط على الحكم بعلية الجامع بين الشرطين خاصة، وانتفاء العلية عن غيره، ولعل هذا هو الاوفق بالجمع بين مراعاة الحكم العقلي وبين مراعاة قواعد اللفظ،

فيؤخذ بظاهر اللفظ النافي لعلية ماسوى الشرطين، ويؤخذ بحكم العقل بأن الواحد لا يصدر الامن الواحد، ويرفع اليد عن ظهور كل من الشرطيتين في نفي علية الشرط الاخر المذكور في القضية الاخرى .

لا يقال: اذا رفعت اليد عن ظهور الشرطية في دخل خصوصية الشرط المذكور فيها، فمن اين يبقى لك ظهور في نفي دخالة غير الشرطين، اذ هذا النفي انما جاء من لزوم رعاية الخصوصية في الشرط، فاذا لغيت هذه الخصوصية بورود الشرطية الثانية، فقد انتفى الدليل النافي لعلية غير الشرطين وكان نسبة الشرطين الى الجزاء كنسبة غيرهما اليه لامدخلية لهما في ترتيبه عليهما، وانما الدخيل في ترتيب الجزاء هو الجامع ولم يقدما يد على ان ذلك الجامع، لا بد وان يكون ما يجمعهما خاصة كما زعمت، بل يجوز فيه ان يكون جامعاً يعمهما وغيرهما فما المزيل لهذا الاحتمال؟

لانا نقول : المزيل لهذا الاحتمال ظهور الشرطية في دخالة الخصوصية في كل من الشرطين المذكورين في الشرطيتين غاية ما هناك انا رفعنا اليد عن حجية كل من ظهور يهما، في عدم مدخلية الشرط الاخر المذكور في كل من القضيتين، ولم ترفع اليد عن الظهور، بل الظهور فيهما باق بحاله، وهو بعد على دلالة على نفي دخالة جميع الاغيار، الا اننا لم نعتبر هذا السلب الكلى المستفاد من الظهور الا فيما عد الشرطين المذكورين في الشرطيتين، ويلغى اعتباره بالنسبة الى خصوص الشرطين، فالتفكيك انما هو في الحجية دون الظهور.

وبالجملة التصرف بالنحو الثاني اقرب الى النظر، واليه يرجع قول الماتن قده «اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر فيقال:

بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين. « كما انه الى ما سمعت في الاعتراض بلا يقال يرجع قوله: « واما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء اخر في الجزاء. » لكنك قد عرفت وانه انفاً، كما ان القول بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر لا يخلو عن تسامح، اذ ليس المفهوم الا لازم الكلام، وليس هو بنفسه قضية مستقلة حتى يجيب فيهما ارتكاب التخصيص، بل انما هو تبع المنطوق فالتصرف اولا وبالذات انما يلحق المنطوق، فاذا لحقه ذلك التصرف نظر الى مقدار ما يلزمه من المفهوم والامر سهل بعد وضوح المقصود .

واما قوله: « واما بتقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الاذان والجدران معاً، فاذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما، ولو خفى احدهما. » فهو ناظر الى الوجه الاول من التصرف برفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال بالعلية لكنه احتمال بعيد جداً .

فتلخص من جميع ما قررناه ان امر التصرف في الشرطية لا يخرج عن الوجهين المتقدمين، ومقتضاهما احتمال الشرطية لاحد من امور ثلث: اما ان يكون الشرط هو الجامع المحدود بما بين الشرطين، او الغير المحدود بذلك، او يكون الشرط هو مجموع الشرطين، وقد عرفت ان الاحتمال الاول منها هو الاقرب .

واما الاحتمال الرابع الذي ذكره الماتن قده بقوله: « واما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان. »

فلم نعرف مأخذه، اذ التصرف في الشرطية قد عرفت دورانه

بين احدا مرين بلا ثالث لهما في البين، فكل منهما يستتبع لازماً من مدلول القضية، ومدلولها لا يخرج عن الاحتمالات الثلث، بل ربما يكون هذا الاحتمال الرابع الذي ذكره بعينه الاحتمال الثاثنى الذى استضعفناه، وقلنا ان الجامع لا يجوز ان يكون معنى عاماً يعم الشرطين وغيرهما، ولعل نظره قدده الى شىء لم يخطر ببالنا، وعليك بالتأمل فلعلك تقف على توجيه العبارة والله اعلم .

«فى تداخل الاسباب والمسببات»

«الامر الخامس:» انه اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فتارة يكون الجزاء متحد العنوان، واخرى متعددة، وعلى الاول، فاما ان يقبل التكرار واما ان لا يقبله، وقد تقدم الكلام فيما لا يقبل التكرار من متحد العنوان بما لا مزيد عليه ولا احب تكراره، واما اذا كان يقبل التكرار من متحده فيجيبىء فيه الكلام الذى سمعته فى متحد العنوان من وجوه التصرف فى ناحية الشرط، ويزيد عليه بالتصرف فى ناحية الجزاء، لو اغمض النظر عن التصرف فى ناحية الشرط، ولا بد من الخروج عن ظاهر الكلام فى كل من التصرفين، اما فى التصرف فى ناحية الشرط فلاقتضاء ظاهر الشرط رعاية الخصوصية المأخوذة فيه، واذا تصرفنا فيه بالغاء خصوصيته، فقد اخذنا الشرط الجامع بين ما يذكر من الشروط فى تلك الجملة، وهو خلاف الظاهر، كما انه فى التصرف فى ناحية الجزاء لا بد من، رفع اليد عن ظاهر اطلاقه الدال على الطلب المطلق والبناء على ارادة مطلق الطلب بوجه الاهمال بلا اعتبار خصوصية فيه، او البناء على ارادة طلب شخصى محدود بالخصوصية الخاصة .

وثمره الفرق بين الاهمال واعتبار الخصوصية تظهر عند تواردهم
الطلبين على العنوان الواحد، فعلى الاهمال يزداد الطلب قوة،
وتأكد، ويكون المطلوب امراً واحداً بطلب اكيد بخلافه على اعتبار
الخصوصية الشخصية، فإنه يستحيل تواردهم الطلبين الشخصيين على
امر واحد، الابتكار ذلك المطلوب مرتين، فيكون كل طلب شخصي
من ذنك الطلبين متعلقاً بفرد واحد من افراد ذلك العنوان الواحد
الجزائي، فلو قال المولى: ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر، فعلى
الاهمال لا يلزمه الاكفارة واحدة لوجع بين الافطار والظهار بخلافه
على اعتبار الخصوصية .

فان قلت: كيف يكون في الطلب اعمال، وهل هو الاكيفية نفسانية
لها تقرر خارجي في نفس الطالب، والشئ مالم يتشخص لم يوجد؟
قلت: ذلك الطلب النفساني وان لم يعر عن الخصوصية، الا ان اعتباره
في عالم الانشاء مختلف فقد يعتبر منشأ بمرتبة غير ملحوظ فيها
الخصوصية الخارجية، وقد يعتبر منشأ مع الخصوصية، فالاهمال
وعدمه ملحوظان في الطلب المنشأ بالصيغة لابماله من التقرر
الخارجي، وحينئذ لو لم يعتبر الطلب متخصصاً بالخصوصية الخارجية،
جاز اجتماعه مع مثله في متعلق واحد، ويحصل بذلك التأكد، فيجتزى
بالخروج عن العهدة بكفارة واحدة لو افطر وظاهر .

نعم لو افطر وكفر ثم ظاهر، وجب عليه كفارة اخرى، لانتفاء
التأكد في هذا الفرض فيستقل كل من الشرطين بالتأثير، ولعله الى
هذا الوجه نظر القائل بالتفصيل بين صورتى تخلل الشرطين بالامتثال
وعدمه، كما ان القول باطلاق التداخل ناظر الى اعتبار الشرط،
وهو الجامع، فاذا تحقق فرد واحد منه فقد حصل ذلك الجامع ذو
التأثير، فلا اثر لما يوجد من افراده بعد وجود الفرد الاول مطلقاً،

سواء تماقبت الافراد او تخللها امثال فيما بينها، اذا لمؤثر فى التكليف ليس الا الجامع المعتبر بنحو صرف الطبيعة دون الطبيعة السارية، وقد تحققت الطبيعة الكذائية بالفرد الاول منها واستعقبت تكليفاً، فاذا امثل ذلك التكليف سقط الطلب ولا يبقى مجال لبقائه عند حدوث بقية الافراد .

واما القول بعدم التداخل مطلقاً، فهو ناظر الى ان كل شرط يستدعى طلباً شخصياً، فيكون هناك طلبات شخصية متكررة بتكثر الشروط، فيجب الخروج عن عهدها بالتكرار، وهل تكثر الطلبات الشخصية فى ناحية الجزء فرع عن تكثر متعلقاتها، او الامر بالعكس فيكون تكثر المتعلقات فرعاً عن تكثر ما يتعلق بهامن الطلبات الشخصية؟ وجهان مبنيان على ان الجزء حقيقة هو الطلب المتعلق بالمطلوب، او هو المطلوب نفسه وانما جعل الطلب جزءاً فى ظاهر القضية الشرطية ثانياً وبالعرض، وتظهر الثمرة فى الجزء المختلف عنوانه نحو ان جائك زيد فأكرم عالماً، وان جائك عمرو فأكرم هاشمياً، فأنه على الاول يجب الالتزام بعدم التداخل فى مجمع العنوانين عند تحقيق الشرطين، فلو جاء زيد وعمرو لايجتزى باكرام العالم الهاشمى مرة واحدة، بل لابد من تعدد الاكرام مرتين بخلافه على الثانى، فأنه يجتزى فيه باكرامه مرة واحدة، والسر فى ذلك ان تكثر الشروط، يستدعى تكثر الجزء، اذ الشرط فيه سمة العلية وتعدد العلل المؤثرة يستتبع تعدد المعلول قطعاً، فاذا كان المتأثر من ناحية الشرط هو الطلب الجزائى، لزم تكرره على حسب تكرر الشروط، واذا اشخاص الطلب، لزم التكرار فى متعلقاتها لاستحالة توارد اشخاص الطلب على امر واحد، فلامحيص من القول بعدم التداخل فى مختلف العنوان ومتعدده فضلا عن متحده، وهذا بخلاف مالوكان

المتأثر من ناحية الشرط هو متعلق الطلب اذ ذلك انما يستدعى تكرره بالوجود اذالم يكن متعدد العنوان، والا فتعدد العنوان واختلافه يفنى عن تعدد الوجود .

وبعبارة اخرى تعدد الاسباب يستدعى تعدد المسبب، فاذا كان الجزاء المفروض مسببته عن الشرط متحد العنوان، فلا بد من صرف التعدد فيه الى عالم وجوده وتحققه فى الخارج، واما اذا كان متعدد العنوان، فلا ضرورة فى البين تدعوا الى الالتزام بتعدد الوجود، بل كان تعدد العنوان كافياً فى تكثير المتأثرات من قبل تلك الشروط المتكثرة .

«فى الملازمة بين الشرط ومتعلق الحكم الجزائى»

فالمهم تحقق الحال فى بيان المتأثر من ناحية الشرط، هل هو الطلب الجزائى او متعلقه ؟

فنقول: وبالله تعالى نستعين، التحقيق يقضى بالثانى، اذ الملازمة بين المقدم والتالى فى القضايا التكوينية، والقضايا التشريعية على حد سواء، لا يفترقان الا فى ان الملازمة فى الاولى حقيقية، وفى الثانية ادعائية، فلو قال القائل: ان طلعت الشمس كان النهار موجوداً، افاد ذلك ملازمة خارجية بين طلوع الشمس ووجود النهار، لا بين طلوعها، والحكم بوجود النهار كما هو ظاهر بين جدأ، وانما جىء بالحكم المذكور اعلماً بالملازمة الخارجية بلان يكون له موضوعية ودخالة فى طرفى الملازمة .

وعلى هذا المنوال الملازمة المعتبرة فى القضايا الشرطية التشريعية نحو مالو قال المولى: ان جائك زيد فاكرمه فان المولى

لما كان يرى في اكرام زيد مصلحة عند مجيئه، فكان هناك مقتضى لاکرامه عند المجيء، فنزل ذلك عنده بمنزلة العلة التامة المستوجبة لحصول الاكرام، من بعد المجيء، فادعى الملازمة بينهما، واستعمل الوجوب في ناحية الجزاء مدعياً بأن المجيء يوجب الاكرام، كما ان طلوع الشمس يوجب وجود النهار، فكان مأخوذ الوجوب في القضايا التشريعية هو الوجوب الملحوظ في القضايا التكوينية، ويشتركان في انهما يذكران في القضية اللفظية تبعاً، للملازمة الملحوظة في الخارج حقيقة في القضايا التكوينية وادعاء في القضايا التشريعية، فالاصيل بالملازمة ليس الا الخارج، وانما الانشاء اللفظي يتفرع عليه، ومعلوم ان الخارج عرى من الحكم، فلامعنى لاعتبار الملازمة بين الشرط والحكم الجزائي، بل بينه وبين متعلق الحكم، وحينئذ ان كان في الشرط تكثر وتعدد، فهو انما يستدعى تعدد المتعلق فان كان المتعلق متحد العنوان، انحصرتعدده بتعدد الوجود، فلا يخرج عن عهدة التكليف الابتكار الامتثال مرتين وان كان متعدد العنوان، كان لكل شرط تأثير في حصول عنوان من تلك العناوين، ولم يلزم التكرار في عالم الوجود، فيجتزى بامتثال التكليف لوجمع بين العناوين بوجود واحد .

لا يقال: المتأثر من قبل الشرط وجود المعنون لا العنوان نفسه، فلا بد من تكرار الوجود على حسب تكرار الشروط لاننا نقول: نمنع ذلك بل المتأثر هو العنوان نفسه، وان كان الحاصل للعناوين وجوداً واحداً، فكما جاز في مجمع العنوانين الصلوتي والغصبي ان يكون مؤثراً في امرين مصلحة ومفسدة، فكذلك يجوز تأثر الجمع بشرطين كل يستدعى عنواناً غير ما يستدعيه الاخر، وان كان العنوانين مجتمعين في وجود واحد .

ومما ذكرناه ينقدح لك وجه القول المنسوب الى المشهور في تفصيلهم بين متحد العنوان الجزائي، فأختاروا فيه القول بعدم التداخل مطلقاً، وبين مختلفه فأختاروا فيه القول بالتداخل مطلقاً، واما لوقلنا بأن تكثر المتعلق في ناحية الجزاء تابع لتكثر الطلب المتعلق به فلا يتجه التفصيل المزبور، بل يلزمهم القول بعدم التداخل في مختلف العنوان ايضاً بناء على جواز الاجتماع، فلاضير في الحكم بالتداخل فكان ينبغي لهم التفصيل بحسب اختلاف النظر الواقع في مسألة اجتماع الامر والنهي، وهم لم يفصلوا بذلك التفصيل، فينبشئ ذلك عن ان نظرهم في التفصيل المذكور الى ما ذكرناه من الوجه، وهو الواجه في النظر بل لا يكاد يتم الوجه الاخر بمقتضى الصناعة ايضاً، اذ الجملة الشرطية اذا كانت ظاهرة في اطلاق الطلب الجزائي، ولكن رعاية الخصوصية في الشروط المتعددة ادى الى رفع اليد عن ظاهر الاطلاق، فما الدليل على اعتبار خصوصية في الطلب، حتى يستتبع ذلك تعدد المتعلق، فلم لا يكون الملحوظ الطلب على وجه الاهمال، بل اعتبار الخصوصية الشخصية يحتاج الى قرينة تدل على ذلك، وهي مفقودة، فيجب بحكم العقل بعد التنزل عن الاطلاق، ان يؤخذ بمقتضى الاهمال حتى يثبت رعاية الخصوصية في الطلب، ومعلوم ان مقتضى الاهمال في الطلب ان يحكم بالتفصيل بين صورتى تخلل الامثال، فلاتداخل، وعدمه فيتداخل، لالقول بعدم التداخل مطلقاً .

فان قلت: لادليل على رفع اليد عن الطلب في ناحية الجزاء، فلم لا يرفع اليد عن ظهور الشرط في اعتبار الخصوصية، ويكون الشرط هو الجامع دون افراده الخاصة، لا اقل من احتمال ذلك فلا يبقى مجال معه للحكم بلا بديية رفع اليد عن اطلاق الطلب في ناحية الجزاء بل يحتمل الامران .

قلت: ظاهر الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على المشروط، فهو يبرى تبعاً للشرط وفي الرتبة المتأخرة عنه، فيكون الجزاء في دلالته على معناه الاطلاقى متفرعاً على شرطه، فأن لم يكن في الشرط ما يدل على خلاف ظاهره الاطلاقى فقد تمت دلالته الاطلاقية، ومعلوم ان الخصوصية الشرطية، تقتضى التعدد في ناحية الطلب الجزائي بناء على ان الجزاء هو الطلب، لامتعلقه، الا ان الشأن كله في ذلك التعدد المعتبر في ناحية الطلب الجزائي هل هو تعدد مرتبة او خصوصية؟ فان كان تعدد مرتبة لم يلزم فيه تعدد المتعلق، بل يتأكد الطلب في مورد الاجتماع بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي، واما بناء على جواز الاجتماع فيجتمع الحكمان من غير تأكد بخلافه على تعدد الخصوصية. والحاصل ان اعتبار الاطلاق في ناحية الجزاء، لا يكون الا بعد تمامية مقدمات الحكمة، وهي لا يكاد تتم بعد ظهور الجملة في اعتبار الخصوصية في الشرط، اذ ظهور اعتبار الخصوصية في الشرط ظهور تنجيزي، وظهور الجزاء في الاطلاق ظهور تعليلي، والتأثير دائماً ابدأ يستند الى المقتضى التنجيزي دون التعليقي .

فالعمدة حينئذ في تقريب الاستدلال للقوم بعدم التداخل في متحد العنوان، والقول بالتداخل في متعدده، هو ما ذكرناه من ادعاء الملازمة بين الشرط ومتعلق الحكم الجزائي، لا بينه وبين الحكم الجزائي، وهذا القول هو المختار عندنا .

وقيل: بالتفصيل بين ما يكون الشرط فيه متحد الجنس فيختار فيه التداخل وبين ما يكون فيه مختلف الجنس فيختار فيه عدم التداخل، وعزى هذا التفصيل الى الحلبي قدس سره صاحب السرائر (١) ولعله

ناظر الى ان الشرط ليس الا الماهية المعتبرة بنحو صرف الوجود وهي ان تحققت بالمرّة الاولى ترتب عليها الجزاء ولا يتكرر الجزاء بتكرر الشرط، لانعزال الماهية بعد المرّة الاولى عن التأثير، فلا يترتب على الوجودات المتكررة تكرار الحكم الجزائي حتى يلزم فيه تعدد الامتثال.

نعم اذا كان الشرط مختلف الجنس يجب تكرار الجزاء بحسب تكرار الاجناس المختلفة، لان كل جنس قد وقع شرطاً لجزائه، فكان يجب رعايته اذ كل شرط له تأثير في ترتب الحكم الجزائي عليه، فلو قال المولى ان ظاهرت فكفر، وان افطرت فكفر وجب التكرار في الكفارة لوجمع بين الظهار والافطار، وهنا لا ينافي اعتبار الماهية في ناحية الشرط صرف الوجود، اذ اعتبار صرف الوجود في كل شرط لا يقتضى الاجتزاء بكفارة الظهار عن كفارة الافطار، وانما يقتضى الاجتزاء بالكفارة الواحدة عن تكررها لو كرر في الافطار اوفى الظهار .

فانقده مما ذكرنا ان عمدة الوجه في هذا التفصيل اعتبار طبيعة الشرط بنحو صرف الوجود، وهذا ان تم كان لما ذكر من التفصيل وجه، وفيه نظر اذ المنساق من اطلاق كل شرط يذكر في الجملة الشرطية هو العلية وهي ظاهرة في عليّة الطبيعة السارية في تمام الافراد، فكل فرد يوجد من افراد الطبيعة تتحقق العلة وهي تستتبع تحقق المعلول من غير فرق بين متعدد الجنس ومختلفه فتأمل جيداً .

«تذنيب»: هل حكم العلل المختلفة في قضايا متكررة حكم الشروط المتعددة في وجوب تكرار المعلول فيها على حسب تكرار العلة، او يكون تلك العلل عللاً لامر واحد فلا يلزم تكرره؟ احتمالان الظاهر هو الاول، فلو قال: الشارع صل اربع ركعات نافلة بعد المغرب وذكر

علة، ثم امر ثانياً بصلوة ركعتين للوصية وعلل بعلة اخرى، ثم امر ثالثاً بصلوة الغفيلة وعلل علة الثالثة، فهل يتداخل صلوات الوصية والغفيلة مع نافلة المغرب حتى يجتزى في اداء الوظائف كلها بأربع ركعات بعد المغرب، او يفتقر العمل بالوظيفة الاستجابية الى التكرار؟ اختار بعض متأخري المتأخرين في مصباحه القول بالتداخل (١) و الذى يقوى في النظر هو عدم التداخل، لجريان المناط الذى ذكرناه في الشرط بعينه في هذا المقام فتأمل .

«في مفهوم الوصف»

«فصل:» اختلفوا في دلالة الوصف على انتفاء الحكم بانتفائه، فقائل بالدلالة، وقائل بعدمها، وهو الاقرب، لعدم انضمام ذلك منه، سيما في غير المعتمد منه على الموصوف، وليس للخصم الاستشعار العملية منه، وهو غير الظهور الذى عليه مدار اعتبار الدلالة كما لا يخفى، على اولى الدراية، وقد يكتنف الكلام بقرائن تقتضى الدلالة على ذلك كما فهم من قوله (ص): اختلاف امتى رحمة، حتى احتيج الى السؤال عن انه اذا كان اختلافهم رحمة فأتفاهم عذاب؟ (٢) اذ خروج الكلام مخرج الرحمة والنقمة، هو الذى ادى الى انضمام الانتفاء عند الانتفاء، وربما يتفق غالباً مثل هذا الانضمام فى الاوصاف التى تذكر فى الحدود المبنية على ذكر القيود الاحترازية، فالمدار حينئذ ليس الا على القرينة لاعلى ظهور الوصف فى نفي الحكم بانتفائه، اذ لا ظهور له فى نفسه كما هو ظاهر لا اظن ان يخفى

١- كتاب الصلوة من مصباح الفقيه لمؤلفه العلامة الفقيه الهمداني قده ص: ١٠ .

٢- وسائل ج : ١٨ ابواب صفات القاضى باب: ١١ حديث : ١٠ .

عليك .

ثم انك عرفت فيما سبق ان اعتبار المفهوم فى موارد اعتباره ليس الا بالغاء جهة اضافة الحكم الى ذلك الذى يعتبر مفهوما مع المحافظة على بقية الخصوصيات، فمن قال بمفهوم الوصف يلزمه المحافظة على خصوصيات الحكم غير خصوصية انتسابه الى الوصف، فمفهوم الوصف فى قوله (ع) فى الغنم السائمة زكوة (١) ليس الا انتفاء الزكوة عن معلوفة الغنم لاعن معلوفة الابل كما هو المفرد الى الشافعى فتدبر جيداً .

«فى مفهوم الغاية»

«فصل:» فى مفهوم الغاية، وقد اختلفوا فيه على قولين، وقد عرفت ان القول بالمفهوم يبتنى على ان يكون المغيى فى القضية سنخ الحكم لاشخصه ولم يثبت عندنا ذلك، والمتيقن منها خروج ما بعد الغاية عن شخص الحكم، وهل الغاية فيها قيد للموضوع او للمحمول، او للحكم؟ احتمالات اقربها الاخير الا فيما قامت القرينة فيه على الخلاف كما فى غاية الاماكن، نحو سر من البصرة الى الكوفة، فان الغاية فى مثله لاتصلح ان تكون غاية لغير السير، بخلافه فى قول الشارع، لوقال: يجب الصيام الى الليل، فانه يحتمل فيه انتهاء الصوم الواجب الى الليل، فتكون الغاية حينئذ قيداً للموضوع، كما يحتمل فيه انتهاء الوجوب الى الليل فتكون الغاية حينئذ قيداً للمحمول، ويحتمل ثالثاً ان تكون الغاية قيداً للحكم بانتساب الاتمام الى الصيام فتأمل .

«فى مفهوم الاستثناء»

«فصل: لاشبهة فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً وايجاباً بالمستثنى منه، ولا يعم المستثنى ولذلك يكون الاستثناء من النفى اثباتاً، ومن الاثبات نفياً، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً» كما انه لاشبهة فى دلالاته على الاخراج لاعلى تقييد المستثنى منه وتعنونه به كما هو كذلك فى باب الاطلاق والتقييد، فان التقييد يقضى بتعنون المقيد بعنوان القيد، فيخرج المطلق بالتقييد عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، فان الرقبة قبل التقييد كانت تمام الموضوع للحكم بوجوب الاعتاق وبعد التقييد، يصير تمام الموضوع، الرقبة المؤمنة، فيخرج الرقبة بذلك عن كونها تمام الموضوع، فتصير جزءاً من الموضوع وهذا بخلاف الاستثناء لكونه اخراجاً، والاخراج بمنزلة انفقاد ذلك الامر المخرج، وهو لا يقتضى تعنون المخرج عنه بعنوان، كما كان ذلك كذلك فى الاطلاق والتقييد، وتظهر الثمرة فى صحة جريان الاستصحاب فى الرقبة المشكوكه ايمانها، اذا كانت مسبوقه بالايمان، فان الموضوع قد احرز جزء منه بالوجدان والجزء الاخر بالاستصحاب، ولا يصح جريانه فى باب الاستثناء، فلوقيل: اكرم العلماء الا الفساق منهم وشك فى فسق زيد العالم لم يجز التمسك بأستصحاب عدم فسقه لو كان مسبوقاً بعدم الفسق، اذ عدم الفسق لا ينقح اندراج زيد فى المستثنى منه، الابناء

على اعتبار الاصل المثبت، ولم يثبت اعتباره عندنا ودعوى ان اندراجه فيه لا يستدعى الا احراز عالميته وهو معلوم حسب الفرض، مدفوعة جداً بأن التمسك بعالميته في الحكم باندراجه في مصاديق المستثنى منه، تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز على التحقيق الذي عليه اهله .

فأن قلت: ان الوجه في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ليس الاتعنون المستثنى منه بماعدا المستثنى ، فاذا لم يتعنون به كما هو المفروض، فما المانع من التمسك بالعام في المصداق المشكوك فسقه بعد احراز عالميته ؟ .

قلت: المانع من التمسك به لا ينحصر بما ذكرت كما توهمت، بل هناك مانع اخر نذكره ونرسمه في باب العموم والخصوص انشاالله تعالى فانتظرله .

ثم ان للحصر ادوات اخر لا يهمننا البحث عنها بعد ان كانت مذكورة في الكفاية فراجعها فان فيها الكفاية، واما مفهوم اللقب والعدد فلا سبيل الى القول به الامع القرينة فتأمل جيداً .

«حول العام والخاص»

«المقصد الرابع في العام والخاص:»

«في تعريف العام واقسامه»

«فصل: قد عرف العام بتعاريف» والظاهر عدم الاحتياج اليها، لانه لا يترتب عليها ما يترتب على تعريف غيره من الالفاظ المصطلحة بين الاصوليين، من كون التعريف ضابطاً لجزئيات محدوده وموجباً

لمعرفة الافراد وتميزها عن ماعداها، حيث ان معرفة الالفاظ الدالة عليه معلومة ومحصورة بنفسها، من غير حاجة الى ضابط الجزئيات افراد محدوده، ومع الشك فيها لايجدنا بيان الضابط برفع الشك، بل يبقى على حاله من الشك فى الافادة وعدم الافادة .

هذا كله مع وضوح معنى العام المتعارف عند الاصولى، وحيثئذ فلاحاجة ولا مقصود لهم الا بيان جامع بالنسبة الى الموارد المعلومة المحصورة، وهو غير فائدة مهمة، فياليتهم لم يتعرضوا للذكر هذه التعاريف التى لافائدة فيها غير تضييع العمر الشريف، فان لم تقنع بما ذكرناه فالعام يدل على استيعاب الافراد بخصوصياتها، وهذا هو الفارق بينه وبين اعتبار الطبيعة سارية فى تمام الافراد، لخروج الخصوصية عن حيز اللحاظ فى الطبيعة السارية، بخلافه فى العموم، وتظهر الثمرة فيمالونوى الامتثل بالخصوصية الفردية، فعلى العموم يكون ممثلا بخلافه على الطبيعة السارية، فانه يكون مشرعاً وممثلا او غير ممثل بناء على الخلاف فيه وتحقيقه فى محله .

ثم ان مختار الماتن قدده ان اختلاف اقسام العام بالاستغراق والبدلية والمجموعية، ناش من اختلاف كيفية تعلق الاحكام به ووافقه شيخنا الاستاذ دام ظله فى الاستغراقية وتاليه دون الاخير، اذ العموم البدلى فى قبال الاستيعاب العرضى، وهما عنده من المعانى الواقعية التى تكون فى عالم تصورهما، غير محتاجة الى تحقق شىء اخر من الجهات الخارجية من حكم او مصلحة او غير ذلك، فاذا لوحظ الحكم فى الاستيعاب العرضى: انقسم الى قسمين استغراقى ومجموعى، فيكون تقابل العموم البدلى للاستغراقى والمجموعى، بلحاظ تقابله مع المقسم المنقسم اليهما لا بلحاظ تقابله معهما .

ثم ليعلم ان من جملة ادوات العموم كلمة كل وتمام وماشاكلهما،

وهي تدل على الاحاطة والشمول ولايستفاد منها التكرار بحسب الوجود الابعونه القرائن المقامية، ومن ثم تراها غير دالة على التكرار الوجودى فى مثل اكلت السمك كله، ولافى اكلت كل جزء من هذه السمكة، بل الاول يراد منه استيعاب الطبيعة محضاً بلااعتبار تكرر فى الاكل، كما انه فى الثانى يراد منه التكرار الاعتبارى قطعاً، نعم فى مثل قولك اكلت كل سمكة يراد منه التكرار الوجودى، اى تكرر الاكل بحسب افراد السمك، الا ان هذا المعنى ليس الامن خصوصية المثال لاسبب الوضع، والا لكان اللفظ مشتركاً وهو بعيد للغاية، بل الظاهر ان اللفظ مشترك معنوى قد وضع لمعنى عام، والظاهر ان معناه من سنخ المقادير التى يقدر بها الشىء، فكلمة كل من قبيل النصف والربع من المقادير التى تلحق الشىء، فاذا انتسب الحكم الى الشىء المحدود بواحد من تلك المقادير، استفيد منه استيعاب الحكم لتمام المنسوب اليه المقدر بواحد منها نصفاً كان اوروباً او كلا، وليس مفاد كل معنى يفاير المقدار كما ربما يتوهم ذلك من كثير من العباير، ومن هنا يتبين ان دلالتها على العموم والاحاطة، ليس الا بملاحظة ما عرفت من انتساب الحكم الى موضوعه القاضى بموافقته معه، بلازيارة ولانقيصة، وليست الاحاطة بماهى احاطة مدلولاً لكلمة كل لامفهومها، لعدم تبادر المفهوم، ولامصداقها، لان مصداق الاحاطة من سنخ الاضافات التى تحسب من المعانى الحرفية، فلا تصلح ان تكون مدلولاً للاسم الذى هو كلمة كل كما هو واضح .

ومن هنا ينقدح الاشكال فى تعريف العموم، بأنه مادل على الاحاطة، لادائه الى خروج مثل كلمة كل عن العموم، لعدم وضعها للاحاطة التى هى من الاضافات والنسب التى هى من مداليل الحروف

دون الاسماء، ولوعمت الدلالة فى التعريف الى الدلالة الالتزامية كان ذلك اوقع فى الاشكال، لان الدلالة الالتزامية مهجورة فى التعاريف فلا بد حينئذ من تعريف العموم بما يساوق مفادكل، حتى لا يلزم منه خروج كل ونحوها من ادوات العموم، والامر سهل بعدان كان المقصود فى امثال هذه التعاريف شرح الاسم، لا بيان الحقيقة .

«فيما يمتاز به ادوات العموم بعضها عن بعض»

وانما المهم صرف النظر الى ما يمتاز به ادوات العموم بعضها عن بعض، فنقول: وبالله تعالى نستعين، فانه خير معين، ان المتكثرات فى عالم الخارج، تارة تلحظ منضمة بعضها الى بعض، واخرى تكون معراة عن هذا اللحاظ، فان كانت ملحوظة بالانضمام، كانت مفاد جميع، فيكون مدلول جميع، تمام الافراد الملحوظة بنحو الانضمام، ومن ثم تراها لاتضاف الا الى الجماعة، نحو جميع الناس، ولا يقال: جميع انسان، بخلاف كل، فان مفادها تمام الافراد المعراة عن خصوصية الانضمام، فلذا يصح اضافتها الى انسان، على ان يكون المقصود من كلمة الانسان، الطبيعة الانسانية الملقى فيها اعتبار الانضمام فيما ينطبق عليه من الافراد المتكثرة، فيكون مفاد، كل اعم موردأمن مفاد، جميع، كما ان مفاد، اى، اوسع دائرة من كل، لجواز استعمالها فى العموم البدلى، فتقول: اكرم رجلا اى رجل، ولا يجوز استعمال الكل فيه، بل لا بد من استعمالها فى العموم الشمولى خاصة، ولا يجوز استعمالها فى العموم البدلى .

واما الفرق بين كلمتى «الجميع والمجموع»، فهو الذى تراه بوجود انك من الفرق بينهما، بتبادر العموم الاستغراقى فى الكلمة

الاولى، والعموم المجموعى فى الكلمة الثانية، وسر الفرق بذلك ان كلمة «جميع» من الصفات المشبهة التى هى بمنزلة اسم الفاعل تدل على تلبس الذات بالمبدء من قبل الذات نفسها، فان ضارباً يدل على تلبس الذات بالضرب من قبل نفسه، فيكون تلبس الذات فى مدلول «جميع» بالاستيعاب من قبل الذات نفسها، فيلغى فيها اعتبار الاستيعاب من قبل الغير الذى هو الحكم او المصلحة، كما هو معتبر فى مدلول كلمة «مجموع» اذ هذه الكلمة ككلمة مضروب تدل على تلبس الذات بالمبدء من قبل الغير، فيكون استفادة الاستيعاب فى كلمة «مجموع» بملاحظة طرو الاستيعاب على الذات، بملاحظة التكثر فى الافراد المندرجة تحت جامع واحد، غير ملاحظة الانضمام الذاتى القائم فى نفس مدلول الكلمة، بل بملاحظة وحدتها فى الحكم الخارج عن المدلول، والامر سهل بعد وضوح الفرق بينهما بحسب التبادر والانسباق ذهنى .

«فيما يفيد العموم بالوضع او بالاطلاق»

«فصل:» للعموم صيغة تخصه ككل وما يرادفها من الالفاظ المختصة بالعموم وضعاً، واستعمالها فى الخصوص بالقرينة فى بعض المقامات، غير ضائر لانه مجاز وبابه واسع، وهل النكرة الواقعة فى سياق النفى او النهى من تلك الالفاظ المختصة بالعموم وضعاً اولا وانما يستفاد العموم منها بالاطلاق وبمقدمات الحكمة؟ الاقرب هو الاول للتبادر الذى هو المعيار فى استعمال الاوضاع، المعانى الحقيقية فتأمل .

والذى قواه شيخنا الاستاذ فى بحثه هو الثانى، قال: لان مفاد

النكرة ليس الا المعنى الاطلاقى، والمختار فى المطلق هو ما يختاره سلطان العلماء، من كونه موضوعاً للطبيعة المهملة التى تقبل التقييد والاطلاق، ومعلوم ان انتفاء المعنى الاهمالى لا يستفاد منه الا انتفاء الطبيعة فى الجملة على وجه يحتمل انتفائها بانتفاء المعنى المساوق للتقييد، او المعنى المساوق للاطلاق، فيفتقر الدلالة على المعنى الثانى، الى قرينة حالية او مقالية .

نعم لو بيننا فى المطلق على انه موضوع للمعنى الاطلاقى كما عليه المشهور، كان للقول بالدلالة العمومية هنا وضماً مجال، الا انه خلاف التحقيق كما ستعرفه انشاء الله تعالى فى باب المطلق والمقيد .
واما المفرد المحلى باللام، فقد قيل: بأنه يدل على العموم بالوضع، والاقرب خلافه، لعدم التبادر، ومن ثم تجد استعماله بغير معنى العموم، غير محتاج فيه الى علاقه، او رعاية عناية، وليس فيه خروج عن ظاهر اللفظ .

واما الجمع المحلى باللام، فيقوى فيه الدلالة على العموم بالوضع لبالقرينة ومقدمات الحكمة، والحجة على ذلك بعد التبادر، قول ائمة اللغة والعربية، على ما حكى عنهم، فان كلامهم متبع فى الاوضاع اللغوية، والذى يظهر من شيخنا الاستاذ، بل صريح كلامه فى مجلس البحث، هو منع دلالة الوضعية على العموم، وفيه اشكال بل منع والله اعلم .

«في حجة العام المخصص»

«فصل:» العام حجة فيما بقى من افراده بعد خروج الخارج منه بنحو التقييد والتخصيص، فمن الاول ماكان بنحو التوصيف نحو اكرم العلماء العدول، ومن الثانى ماكان بنحو الاستثناء، والاخراج نحو اكرم العلماء الافساق منهم، والفرق ان الاول يتغير به العنوان السابق على التوصيف، فان العالم قبل التوصيف كان تمام الموضوع وبعده يكون جزء الموضوع، وهذا بخلاف الاستثناء، فان العالم باق على ماكان عليه، من انه تمام الموضوع من غير ان يكون للاستثناء جهة تأثير فى تغيير عنوانه، وعليه يبتنى الاشكال :

بأن مقتضى الاستثناء اجتماع الحكمين المتناقضين على الفرد الخارج فلو قال القائل: جاء القوم الازيداً، كان زيد محكوماً بالمجيبىء وعدمه، وهذا تناقض .

ويدفعه: ان ظاهر العام وان كان قاضياً باندراج الافرد كلمات تحت العام وصيروتها محكومة بحكمه، الا ان ذلك على جهة الاقتضاء منوط بعدم منع المانع، والاستثناء مانع وهو انما يمنع عن اندراج خصوص الخارج لاغيره، فيبقى غيره على اقتضاء الظهور الوضعى مستقراً بالنسبة الى بقية الافراد ويكون حجة فيها، فوزان اللفظ فى دلالته على الافراد، وزان المرأت الحاكية عن متكثرات، فأنها بطبعها ولحاظ نفسها، تقتضى الحاكية عن جميع المتكثرات مالم يمنع عن الحاكية مانع، فاذا حصل مانع كان ذلك مانعاً عن الحاكية بمقدار منعه، فيبقى البقية على ما تقتضيه طبيعة المرأت فى

حكايتها لها .

واما الجواب عن الاشكال، بأن الاستثناء، ان كان متصلاً، فهو انما يقتضى تضييقاً في دائرة المدخول، ويكون الاستغراق على حسب تضييق المدخول، فلم تخرج الاداة عن وضعها المقرر لها في استيعاب تمام افراد ما يراد من مدخولها، وان كان منفصلاً، كان ذلك تضييقاً في حجية العام، وان كان الاستعمال اوسع دائرة من الحجية .

ففيه: ان التضييق يبتنى على ان يكون وزان الاستثناء وزان التقييد، وقد عرفت الفرق بينهما كما ان التضييق من حيث الحجية بدون الاستعمال مما ياباه العرف في محاوراتهم، فهو مستبعد جداً. واجيب عن الاشكال بأن الباقي اقرب المجازات. وفيه ان ذلك يبتنى على ان يكون للاستثناء قرينة في خروج الخارج ودخول البقية وهو محل نظر بل منع كما لا يخفى .

بقي شيء وهو ان المدار الحجية في باب الالفاظ، على الظهور المستقر المنعقد للكلام المسكوت عليه في مقام البيان، كما جرى عليه بناء العقلاء فانهم بنوا على اتباع الظهور التصديقي، اي الظهور المقرون بظهور حال المتكلم في بيان مراده ومراده، لا مطلق الظهور الاعم من ذلك، ومما لم يكن المتكلم في ذلك الحال، كالكلام الصادر منه في حالتى الغفلة والنوم مثلاً، ولا يشترط في اعتبار الظهور، احتفاف الكلام بما يوجب الظن الشخصى بالمراد، ولا تجرده عما يوجب الظن على الخلاف، بل مجرد الظهور وكونه في مقام البيان، كاف في الحجية وان لم يتحقق فيه الامران، لاستقرار البناء عليه كذلك، كما انه لا يشترط في حجية الظهور اللفظى، استعمال اللفظ في المعنى، بالمعنى الذى عرفته في بحث المشترك الذى هو قناء اللفظ في معناه على وجه، يكون تعلق اللحاظ باللفظ اليأ باللحاظ الحرفى، بل

لوجيىء باللفظ دليلا على المعنى بنحو دلالة العلامة على ذيها، كان ذلك اللفظ حجة على المخاطب فى لزوم رعايته والحركة على طبقه، فكان دائرة حجيته اوسع من دائرة الاستعمال وعليه فلا داعى لارتكاب الفرق فى هذا المقام، بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية، كما بنى عليه الماتن فى الكفاية، ولا لارتكاب المجازية فى الباقي كما بنى عليه شيخنا العلامة على ما حكى عنه بعض افاضل مقررى بحثه (١) اذ ذلك انما هو مبنى على التلازم بين الظهور والاستعمال، وهواى التلازم، مما لم يقم عليه دليل بينة، ولا برهان نيرة فلا تغفل .

«فى تخصيص العام بمخصص مجمل متصل»

«فصل:» اذا تخصص العام بمخصص مجمل، فان دار امره بين الاقل والاكثر، وكان التخصيص بالمتصل، فقد سقط العام عن الاعتبار بالنسبة الى خصوص المشتبة ولم يكن حجة فيه، وكذا ان دار امره بين المتباينين، وربما يتخيل الفرق بين القسمين فيحكم بسقوطه عن الاعتبار فى الاول دون الثانى، وبيانه مع توضيح بالمثال، ان نفرض لفظ زيد موضوع لزيد بن عمرو وزيد بن خالد كل منهما بوضع مستقل، ووضع ثالثا لهما معاً بوضع مستقل، فكان لفظ زيد بهذا الوضع الاخير بمنزلة لفظة التثنية يدل على متعدد، فلوقيل: اكرم العلماء الا زيدا جاء فى الخارج احتمالات ثلث، احتمال خروج زيد بن عمرو خاصة، واحتمال خروج الاخر كذلك، واحتمال خروجهما معاً، فيكون خروج احدهما يقينياً، وان لم يكن معلوم العنوان تفصيلاً،

الا انه بعنوانه الاجمالي متيقن الخروج، فيسقط اعتبار العام بالنسبة الى المشكوك كسقوط اعتباره بالنسبة الى المعلوم، اذ خروج المشكوك لم يكن بتخصيص زائد على واحد، بل التخصيص الواحد الذى يعطيه الاستثناء المذكور فى الكلام يتكفل اخراجهما معاً لو كانا خارجين، فخرج الزائد على الواحد، تخصيص محتمل ناش من اجمال لفظ زيد المحتمل على واحد او اثنين، وهذا بخلاف المتباينين كما فى مفروض المثال لو لم يكن هناك وضع ثالث وتردد الخارج فيه بين احد الزيدين، فان الزائد على المتيقن خروجه من احدهما لو كان خارجاً فانما هو خارج بتخصيص اخر واستثناء مستقل، وهو امر محتمل منفى بأصالة العموم، وذلك الواحد المحتمل خروجه، وان لم يكن معلوماً بعنوانه التفصيلي، الا انه معلوم بعنوانه الاجمالي، وهو احدهما فيكون العام حينئذ حجة فى احدهما دون الاخر المتيقن خروجه بعنوانه الاجمالي .

فان قلت: لا يكاد تظهر الثمرة فى القول باعتبار العموم بالنسبة الى ذلك الغير المعلوم تفصيلاً، لعدم امتيازته فى الخارج، حتى يلزم على المكلف مراعاة التكليف فيه بوجوب اكرامه بمقتضى العموم . قلت: تظهر الثمرة فيه فى مورد العلم الاجمالي لو اشتبه الحال فيه وتردد زيد فى عالم الخارج بين زيد بن عمرو وابن خالد، فانه يجب حينئذ مراعاة التكليف المعلوم بالاجمال، ولا يخرج عن العهدة الا باكرامهما معاً، لوقيل: باعتبار اصالة العموم بالنسبة الى المشكوك، دون المعلوم خروجه، ولا يجب ذلك لوقيل: بعدم اعتباره فيه، كما فى المعلوم خروجه هذا .

ولكن دقيق النظر قاض بمساواة القسمين، واشتراكهما فى عدم الاعتبار، من غير فرق بين صورتى دوران الخارج بين المتباينين

او بين الاقل والاكثر، لظهور ان العام لا يكون حجة الا باعتبار حكايته لما يندرج تحته من الافراد بعناوينها التفصيلية، دون الاجمالية، فالملحوظ في العام ليس الا ذوات الافراد واشخاصها، دون طوريه من العناوين، فاذا جاء التخصيص فقد اختل ذلك الظهور وانسد باب تلك الحكاية، فلم يبق فيه ملاك الحجية بالنسبة الى الفرد المشكوك. وان شئت قلت ان اعتبار العام تابع الطريقة المألوفة بين ارباب المحاورة والتفاهم العرفي، المستقر عليه بناء العقلاء، وهو انما يقتضى بحجة العام فيما يحكيه من اشخاص الافراد بخصوصياتها الشخصية، دون مالها من سائر العناوين ولاقل من الشك في اعتباره من ذلك الوجه، وهو كاف في سقوط اعتباره بالنسبة الى المشكوك، فيشترك حكمه مع العام المخصص بمجمل مرددين المتباينين، ولا فرق في ذلك فيهما بين الشبهة المفهومية والمصدقية هذا ملخص الكلام فيما يكون المخصص متصلا .

«في تخصيص العام بمخصص مجمل منفصل»

واما اذا كان منفصلا، فان داربين الاقل والاكثر، في الشبهة المفهومية، كان المتيقن خروجه معلوم التخصيص، وماعداه محكوم بحكم العام، اذ هو حجة في جميع افراده، الا الفرد المعلوم خروجه، وبهذا يفترق المقام عن المخصص المتصل، لاختلال الظهور فيه دون المقام، فكان العام حجة فيما له من الظهور الشامل لما يحتمل خروجه من غير المتيقن خروجه بالتخصيص .

نعم اذا كان المخصص دائرأبين المتباينين في الشبهة المفهومية، سقط اعتبار العام في كل منهما، اذ الواحد المردد بينهما لماعلم

خروجه عن حكم العام، فقد سقط اعتباره فيه، وحيث لم يعلم ذلك الخارج وتردد الامر فيه بين فردين متباينين، ولم يكن اندراج احدهما بعينه في العام، وخروج الاخر اولى من العكس، كان العام ملغى الاعتبار في كل منهما، وكان المرجع فيهما الاصول العملية دون العموم .

«منشأ القولين في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية»

وإذا دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصدقية، فهل يجوز التمسك بالعام في المصداق المشتبه المحتمل خروجه منه اولا؟ فيه خلاف، وقبل الخوض في تحقيق الحق وبيان المختار في هذه المسئلة، لابد من التنبيه على مقدار اعتبار العام فنقول وبالله نستعين : لو ورد اكرم العلماء، ثم ورد في دليل اخر لا تكرم النحويين منهم، واشتبه الحال في زيد العالم، هل هو من النحويين او من غيرهم؟ فقد يتمسك بالعموم للحكم بوجود اكرامه نظراً الى ان اندراجه في العلماء قطعي، وخروجه عن حكمهم لكونه نحوياً غير معلوم، فيكون ذلك شكاً في التخصيص زائداً على ما يعلم تخصيصه من معلوم الخروج، فيرجع فيه الى اصالة العموم القاضية بوجود اكرامه.

لا يقال : الشك المتعلق بزيد تارة يكون من جهة الشبهة الحكمية، واخرى من جهة الشبهة الموضوعية، فأما الجهة الاولى، فذلك الشك الناشئ من جهة احتمال مطابقة الحكم العمومي للواقع وعدم مطابقتها له. واما الجهة الثانية فذلك الشك الناشئ من جهة تردد الحال في زيد، هل هو من النحويين او من غيرهم، واصالة العموم انما ترفع الشك من الجهة الاولى دون الثانية، والوجه فيه ان وظيفة الشرع، ليس

الايان الحكم دون الموضوع وانما على المكلف تشخيص موضوع التكليف، فيكون العام من حيثية الموضوع مسكوتاً عنه، ويبقى زيد على اجماله مردد الحال بين كونه نحويّاً او غيره، فلا يكون العام دليلاً، على انه غير نحوى حتى يجب اكرامه.

لانه يقال : لا يلزم احراز كونه غير نحوى فى الحكم بوجوب اكرامه، بل عالميته كافية فى اندراجه فى مصاديق العام، المفروض انحصار عنوانه فى العالمية، وزيد عالم حسب الفرض فيجب اكرامه، فان العام حجة فى جميع ما يندرج فيه وكان يصدق عليه عنوانه، والمفروض ان المصداق المشتبه المتحمل اندراجه فى المخصص، معلوم الاندراج فى عنوان العام، فيجرى عليه حكمه حتى تقوم الحجة على الخلاف، وهى لم تقم الا بالنسبة الى من علم خروجه، ممن ثبتت نحويته بعلم او علمى، وليس زيد كذلك.

ولئن سلم اعتبار احراز كونه غير نحوى، قلنا : يمكن احراز ذلك فى زيد بأصالة العموم، وظهور العام فى استيعاب حكمه لجميع ما يندرج تحته من الافراد، و هو يستلزم ان لا يكون زيد نحويّاً، فيكون قد احرز فى زيد كونه غير نحوى بأمارية الظهور الذى هو حجة فى اثبات اللوازم، وقولك : ان الشارع ليس من وظيفته الا بيان الاحكام دون الموضوعات. مندفع بأن الشارع له جعل الامادة معتبرة فى تشخيص الموضوعات، كما نراه اعتبار البيئنة واليد والسوق، دليلاً على تشخيص الموضوع، فليكن الظهور من قبيل تلك الامارة، فلوبنى على اعتبار الظهور وجرى عليه بناء العقلاء فى اتباعه لرفع الشبهة من كلتا الجهتين، لم يكن فيما ذكره المعترض ما يمنع اعتباره من الجهة الثانية، الا ان الشأن كله فى تنقيح هذه الجهة من اعتبار الظهور، وستسمع الكلام فيه انشأه تعالى.

والى هذا نظر القائل بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، وتحصل منه ان نظره فى ذلك الى احدا من، اما اعتبار العام فى غير ما يعلم خروجه من افراد الخاص فيندرج فيه المشكوك، واما اعتباره فى غير عنوان الخاص، وقد احزرت الغيرية بامارية ظهور العام على ما عرفت، وليس لحضمه الامنع اعتباره من الوجهين، اما منع اعتباره من الوجه الثانى، فلعله لم يثبت عنده بناء من العقلاء، على اتباع الظهور واما ريته، على ان زيدا غير نحوى حتى يجب اكرامه، واما منع اعتباره من الوجه الاول، فلانه من المحقق فى غير المقام ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية، فدليل الخاص يكون حجة على خروج من كان نحوياً فى الواقع ونفس الامر علم به المكلف او لم يعلم به، فهو يوجب قصر الحجية فى العام على ما عدا الخاص، فيكون المتبع من ظهور العام فى المثال المذكور، هو العالم الغير النحوى، ولم يحرز هذا العنوان فى زيد المشكوك نحويته، فيسقط اعتبار العام فيه.

ولا ينتقض ذلك بالشبهة المفهومية المرددة بين الاقل والاكثر التى قد عرفت انحصار الخارج فيها بالمتيقن خروجه واعتبار العام فيها بالنسبة الى المشكوك .

للفرق الواضح بينها وبين المقام، اذ الخاص فيها حجة فى المتيقن خروجه دون غيره، لاجماله، بخلافه فى المقام لتبين مفهومه حسب الفرض، فالخاص يكون حجة فى مفهومه، وان تردده مصداقه بين الاقل والاكثر.

ولا يذهب عليك ان المراد من الجعة فى محل البحث، ما يندفع بها احتمال الخلاف تعبدأ، لامصحح العقوبة، كما فى باب البرائة والاحتياط، ومن ثم ترى القوم يقولون بالبرائة فى الشبهات

الموضوعية، لعدم تمامية الحجة التي توجب العقوبة على مخالفتها، اذالعقوبة لاتتسجل على العبد بالمخالفة، الابعد انسداد باب الاعتذار عليه من جميع الجهات، فمتى امكنه الاعتذار من جهة من تلك الجهات، كان العبد مأموناً من العقوبة، فلو قال المولى : لاتشرب الخمر ، وشك فى خمرية مايع، كان ذلك مجرى للبراءة، لقبح العقاب بلا بيان، هذا بخلاف المقام، فان لفظ الخاص حجة فى بيان معناه ، فهو حجة اخرى فى قبالة العام يصادمه فى مقتضاه ولايبقى معه مجال الركون الى العام بالنسبة الى المعنى الخاص، فزيد ولو كان معلوم العالمية، الا ان حجية العام مقصورة على غير صنف النحويين من العلماء ، وحيث ان زيدا ممن يشك فى نحويته، لم يلزم الاخذ بمقتضى العام فى الحكم بوجوب اكرامه، كما انه لو كان حكم الخاص حرمة اكرامه، كان ذلك مجرى البرائة من الحكم بحرمة اكرامه ايضاً لعدم تمامية الحجة بالحكم بحرمة اكرامه، كعدم تمامية الحجة بالحكم بوجوب اكرامه . والحاصل ان المهم فى المقام بيان حال الدليل الاجتهادى ، فهل هو حجة فى تمام الافراد المندرجة تحت ظهوره الامن يعلم خروجه عنه، او ان حجيته مقصورة على بعض الافراد التى يعلم اندراجها فيه، دون المشكوك اندراجها فيه؟ والثانى هو الاوفق بمقتضى القواعد .

نعم لو كان الظهور الاستفراقى المستفاد من القضية العامة ، اماراة على تشخيص حال زيد من كونه غير نحوى، امكن القول بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، الا ان اثبات اماريته على ذلك الوجه فى غاية الاشكال ، هذا كله فى بيان نظر الفريقين .

«التحقيق في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية»

والتحقيق في المسئلة الذي يقتضيه النظر الدقيق، وبالتأمل حقيق، هو التفصيل بين ما لو كان الباقي من افراد العام بعد التخصيص، معلوم الحكم بأنه يجب اكرامه، وبين ما لو لم يكن معلوم الحكم بأنه يجب اكرامه، فان كان من قبيل الاول كان العام حجة في الفرد المشكوك نحويته، وذلك لان العام قد صدرت من الشارع لتسريع الحكم حسب الفرض، فاذا لم يكن يتكفل رفع الشك من حيث الموضوع، كان صدوره لغواً من الحكيم، لان المفروض ان الحكم بوجود اكرام الغير النحوى من العلماء قطعى، لامجال للتعبد فيه بوجود تصديقه فينحصر مورد التعبد في رفع الشبهة الموضوعية عن زيد المشكوك نحويته، فيكون اندراجه في العام وتناول العام له، امارة على كونه غير نحوى .

وان كان من قبيل الثانى، لم يكن العام حجة فيه، اذا التعبد بكونه غير نحوى، فرع ترتب الاثر الشرعى على هذا العنوان، وليس الاثر هنا الا الحكم بوجود اكرامه، فلا بد من تقديم الحكم بوجود اكرام غير النحوى من العلماء، ولا سبيل الى هذا الحكم، الا بمعونة التعبد بتصديقه بعد وروده من قبل الشارع، واذا تعبدنا الشارع بتصديقه بدليل شرعى، امتنع فى ذلك الدليل التعبد الشرعى، ان يكون شاملاً لما هو مترتب على ذلك الحكم الذى شرعه ذلك الدليل الشرعى .

وبالجملة من شأن العموم ان يكون شاملاً لما يندرج فيه، من الافراد الغير المتوقف صحة شموله له على ذلك الحكم المتعلق بالعام، فاذا توقف على ذلك، امتنع فى ذلك الفرد، ان يكون مشمولاً لذلك

الدليل العام، بل يفتقر بيان حكمه الى دليل اخر، وهو مفقود، فصدق الظهور، وابن على مطابقته للواقع من حيث الشبهة الحكمية، يفيد وجوب اكرام غير النحوى من العلماء، وبعد التعبد بهذا الحكم، يتجه التعبد بالظهور فى تشخيص حال زيد بأنه من غير النحويين، ويستحيل ان يكون دليل واحد، يتكفل الامر بالتعبد بتصديق الظهور من الوجهين، كما هو ظاهر لا يخفى.

فتحصل مما سبق ان الحكم اذا كان قطعياً فى طرف المستثنى منه، كان العام حجة فى الشبهة المصداقية.

ثم نقول: نلحق بذلك فى حجيته فيها ايضاً، ما اذا كان الحكم قطعياً فى طرف المستثنى خاصة، كان علم ان النحوى لا يجب اكرامه، الا ان اكرام غيره من العلماء كان مشكوكاً، ففى مثل ذلك يجب اتباع العام، فيمن شك فى نحويته من العلماء اذا العام لما كان مورد التعبد بالعمل على مقتضى ظهوره، لكونه مشكوك المطابقة للواقع وكان صالحاً لان يكون مشمولاً لدليل التعبد بتصديق ظهوره، فهو مع ملاحظة دليل تعبده يقتضى حكمين، حكماً واقعياً، وهو الذى يستفاد منه بمقتضى ظهوره، ويكون ذلك مؤداه، وحكماً ظاهرياً وهو الذى يستفاد من دليل التعبد بالعمل على ظاهره، فيجب على المخاطب اكرام كل عالم نحوياً كان او غيره، الا ان الجزم بعدم وجوب اكرام النحويين، منع من التعبد بظهوره فى وجوب اكرام النحويين، فانحصر التعبد بذلك الظهور فى غيرهم من العلماء، وزيد لما كان عالماً حسب الفرض، فكان مشمولاً لحكم العام فيجب اكرامه حتى يعلم خروجه عن حكمه، ولا يعلم خروجه عنه حتى يعلم اندراجه فى النحويين، ولم يعلم ذلك كما لا يخفى.

فان قلت: زيد العالم اذا كان محتمل النحوية وغيرها، وكان

محكوماً بحكم العام ظاهراً وتعبداً، امتنع الحكم عليه بعدم وجوب الاكرام، لبطان اجتماع الحكمين المتناقضين، ومن الواضح ان زيدا اذا كان نحوياً في الواقع، لا يجب اكرامه بمقتضى حكم الخاص المقطوع به، فيلزم من اندراج زيد في عموم حكم العلماء، ان يكون زيد النحوى واقعاً يجب اكرامه، بمقتضى التعبد بحكم العام، ولا يجب اكرامه بمقتضى حكم الخاص المقطوع به، وهذا محال وممتنع بالبديهة، فلان من بطلان احد الحكمين، ولا سبيل الى بطلان حكم الخاص، لكونه قطعياً حسب الفرض، فلا بد وان يكون الباطل منهما، الحكم الظاهري الذي يقتضيه دليل التعبد بالاخذ بظهور العام، فيتمحض زيد للحكم بعدم وجوب اكرامه، ويخرج عن عموم حكم العلماء كما هو واضح .

قلت: قد تقرر في غير المقام جواز الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية، سواء كانت متباينة او متماثلة، وعليه فلا بأس باجتماع الحكمين المتناقضين في زيد، اذا كان عالماً نحوياً فان الحكم بوجود اكرامه ليس الاحكم ظاهري قضى به دليل التعبد بظهور العام، وهو لا ينافى عدم وجوب اكرامه واقعاً لكونه نحوياً في الواقع، نعم ما ذكرت من تنافى بين الحكمين انما يكون ممنوعاً عنه لو كان الحكمان في رتبة واحدة، كأن يكونا في رتبة الظاهرية او الواقعية، لا فيما اذا كانا في رتبتين ظاهرية وواقعية، ومن هنا ينقدح لك الوجه فيما قلناه في صدر الكلام، من تقييد اعتبار العام بالنسبة الى الشبهة المصدقية، بما اذا كان الخاص قطعياً، اذ لو كان الخاص غير قطعياً كالعام، يجيء التنافى بين الحكمين في رتبة واحدة، وهى رتبة الظاهرية، بتقريب ان زيدا العالم اذا كان يشك في نحويته، يكون مورد التعبد بحكمي العام والخاص معاً، فيقال: زيد لو كان نحوياً

لا يجب اكرامه ظاهراً، بمقتضى التعبد بحكم الخاص الغير المعلوم مطابقتة للمواقع حسب الفرض، ولولم يكن نحوياً يجب اكرامه ظاهراً ايضاً بمقتضى التعبد بحكم العام، فيجيبىء من ذلك توارد الحكمين المتنافيين على زيد، واجتماعهما فيه مع اتحاد الرتبة، وهو محال بالبدئية، فيسقط اعتبار كل من العام والخاص فيه، لبطلان الترجيح بلامرجح، وحينئذ لا يكون العام حجة فى المصداق المشتبه، وهذا هو الوجه الفارق بين صورتى كون حكم الخاص قطعياً او غير قطعى .

وبالجملة: اذا كان الخاص مقطوع الحكم لم يكن له، الاحكم واقعى كان مقطوع الانطباق على زيد، لو كان زيد نحوياً بالجزم واليقين، ومحتمل الانطباق عليه لو كان يشك فى نحويته، ومفروض المقام ان زيدا مشكوك النحوية فيحتمل انطباق الحكم السلبى عليه، فيكون محكوماً بعدم وجوب الاكرام، وعلى تقدير انطباقه عليه لم يكن ذلك الاحكاماً واقعياً لظاهرياً، اذ ليس الخاص مورد التعبد حتى يكون حكمه حكماً ظاهرياً، وظاهر ان الحكم الواقعى لا ينافى الحكم الظاهرى بوجوب اكرامه، وهذا بخلاف ما اذا كان الخاص غير مقطوع الحكم، وكان مورد التعبد به، فلاريب ان الحكم بعدم وجوب اكرامه يكون ظاهرياً، وهو مناف لحكم العام الذى مفاده وجوب اكرامه ظاهراً.

فان قلت: اذا كان الخاص مقطوع الحكم، وكان انطباقه على زيد محتملاً، كان مجال للتعبد بحكم الخاص، كما كان مجال لذلك فيما لو لم يكن كذلك، اى لم يكن حكم الخاص مقطوعاً به، فان كان الثانى محكوماً بحكم ظاهرى كان الاول مثله، فماوجه الفرق بينهما والقول بأن حكم الخاص فى الاول واقعى وفى الثانى ظاهرى ؟

قلت: الوجه فى ذلك اختلاف الشبهة فى المقامين، اذ الشبهة فى مقطوع الحكم ليست الاموضوعية ولادليل على انطباق عنوان

الموضوع، على ما يشك انطباقه عليه، حتى يتسرى الحكم المقطوع اليه، وهذا بخلاف الشبهة في غير مقطوع الحكم فإنها شبهة من جهتين، من جهة الموضوع والحكم، ولاريب ان التعبد بحكم الخاص تقتضى بالبناء على مطابقة حكمه للواقع، وهذا البناء ظاهري ينافى البناء على مطابقة حكم العام للواقع، فيما يحتمل انطباق كل من الحكمين عليه، كزيد العالم اذا احتمل فيه النحوية وعدمها، فان المتحصل من الحكمين، يكون مفاده ان زيدا العالم لو كان نحوياً واقعاً يجب اكرامه بمقتضى التعبد بحكم العام، ولا يجب اكرامه لو كان نحوياً واقعاً بمقتضى التعبد بحكم الخاص، وهذا تناقض محال نشأ من التعبد بحكمي الخاص والعام في الشبهة الحكمية، بعد الفراغ عن ثبوت اعتبار العام في الفرد الذي يشك انطباق عنوانه عليه، فلا بد من رفع اليد عن احد التعبدين، وحيث لامرجه يسقط كل منهما عن الاعتبار في الفرد المحتمل نحويته وغير نحويته وهذا بخلافه في مقطوع الحكم، فان الجهة التي تحتل التعبد فيه، ليست الاحيائية اشتباه الموضوع، ولا دليل على التعبد بالخاص من هذه الجهة، فيتعزى عن جهة التعبد من حيثيتي الحكم والموضوع، اما الحكم فلكونه قطعياً، واما الموضوع فلمعده دليل على التعبد به من هذا الوجه، فاذا انطبق حكم الخاص على زيد المحتمل نحويته لم ينطبق عليه الا بماله من الحكم الواقعي، بخلاف ذلك في غير مقطوع الحكم، فان فيه جهة تعبد من حيث الحكم، فاذا انطبق على زيد المحتمل نحويته، انطبق عليه بماله من الحكم الظاهري بالتعبد، بمقتضاه والبناء على مطابقته للواقع ويتأتى فيه المنافاة للحكم الظاهري الثابت للعام، ويجيء فيه مخدور التناقض، بخلافه في مقطوع الحكم فإنه ليس الا اختلاف بين الحكم الظاهري والواقعي، وهو جائز كما قرر في غير المقام .

فتلخص مماقررناه وحققناه، ان العام حجة في الشبهة المصداقيه في صورتين، احديهما: فيما يكون الحكم المتعلق بالباقي من افراد العام، قطعياً من الخارج، دون الحكم المتعلق بالخاص، وثانيهما: بالعكس من ذلك بأن يكون الحكم المتعلق بالخاص قطعياً كذلك، اى بمقدمات خارجية، دون الباقي من افراد العام، وقد تبين لك مما سمعت في تقريب الاستدلال، ان الصورة الاولى مبنية على ان يكون المتكلم في بيان رفع الاشتباه الموضوعي كما يقتضيه ظاهر حال الخطاب الشرعي الوارد في بيان التشريع والتعبدية، فانه لا مجال للتعبد في الحكم حينئذ، لكونه قطعياً حسب الفرض، فلا بد من صرف التعبد الى حيثية رفع اشتباه الموضوع، وهذا بخلافه في الصورة الثانية فان الاشتباه فيه من جهتي الحكم والموضوع معاً على خلاف الخاص، فانه مقطوع الحكم دون الموضوع وقطعية حكمه، كانت مانعة عن التعبد في الحكم، ولم يبق برهان يقتضى اعتباره في رفع اشتباه الموضوع، فيبقى الموضوع المشتبه بحاله مندرجا في افراد العام، لانطباق عنوانه عليه جزماً ويكون محكوماً بحكمه اخذاً بظاهر العموم، ولا يختص هذا الوجه من التقريب المذكور للصورة الثانية بما يكون المخصص فيه لبياً، بل يجري في كل مقطوع الحكم سواء كان مخصصاً لبياً اولفظياً، فتخصيص الماتن قده ذلك باللبى منه غير ظاهر الوجه، ولعله لغلبة القطعية في اللبى وندرتهما في اللفظي فتفطن .

«ايقاظ»

ورد في الاخبار عن الائمة عليهم صلوات الله الملك الجبار، ان حدياس المرئة خمسون سنة، كما فى رواية (١) وفى رواية اخرى ان حد يأسها ستون سنة (٢) وفى رواية الثالثة اذا بلغت المرئة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرئة من قریش (٣) فكانت الاخبار فى تحديد اليأس على طوائف ثلث، طائفتان منها مطلقتان، وطائفة الثالثة مفصلة بين القرشية وغيرها، فجمعوا بينها بحمل المطلق منها على التفصيل المذكور فى الرواية الثالثة، والحكم ظاهر فى معلومة الانتساب، اما اذا كانت مجهولة وشك فى قرشيتها وعدم قرشيتها فمقتضى ماسمعه من الكلام المتقدم فى حكم الشبهة المصدقية عدم الحاقها بأحديهما، لسقوط اعتبار كل من ظهورى العام والخاص فى المصداق المشتب، فيما لم يكن احدهما مقطوع الحكم كما فى المقام. وحاول الماتن الحاقها بغير القرشية بمعونة «الاصل الموضوعى» فحكم عليها «بحكم العام، وان لم يجز التمسك به بلا كلام» بتقريب «ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش، يجدى فى تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين، لان المرئة التى لا تكون بينها وبين قریش انتساب، ايضاً باقية تحت ما دل على ان المرئة انما ترى

- ١- «مثل رواية عبدالرحمان بن الحجاج عن ابي عبدالله (ع) قال: حد التي قدئست من المبيض خمسون سنة» الوسائل ج ٢ ابواب الحيض باب: ٣١ حديث: ١ .
- ٢- «مثل رواية عبدالرحمان بن الحجاج ايضاً عن ابي عبدالله (ع) فى حديث قال: قلت: التي قدئست من المبيض ومثلها لا تحيض؟ قال اذا بلغت ستين سنة فقدئست من المبيض ومثلها لا تحيض» الوسائل ج ٢ ابواب الحيض باب: ٣١ حديث: ٨ .
- ٣- الوسائل ج ٢ ابواب الحيض باب: ٣١ حديث: ٢ .

الحمرة الى خمسين، والخارج عن تحته هي القريشة» ثم قال: «فتأمل تعرف.»

ولعله اشار بالتأمل الى امكان تطرق المناقشة فيما ذكره من التقريب، بأنه غير واف بالدعوى، الا اذا كان المنظور اليه في العام تعميم الحكم لحالات الافراد علاوة على ماله من العموم الافرادى، فيكون له عموماً افرادى واحوالى، وليس الحال فى المثال المذكور على هذا المنوال، لاختصاص عمومه بأستيعاب الافراد دون الاحوال. وتوضيحه: ان الانتساب الى قريش لم يذكر فى طرف المستثنى الاعوانا مشيراً الى الخارج من افراد العام، اذ لا يمكن تعريفه الا بهذا العنوان، ومن ثم جرى نسق التعبير فى لسان الرواية بقوله (ع) الامراته من قريش بصورة الاخراج الفردى دون الاحوالى، والالقال: الا فى حالة انتسابها الى قريش، وحينئذ يكون الباقي فى العام سائر الافراد مع الغض والسكوت عن التعرض لحالها، من كونها غير منسوبة الى قريش، فلا يكون هذا العنوان متعلق حكم العام، فلا يكاد يجدى فى تنقيحه الاصل الموضوعى، اذ هو انما يقضى بأندراج مجراه فى متعلق الحكم، فيختص جريانه فى صورة يكون الحالة المتنقحة به من متعلقات حكم العام، وهو على خلاف الفرض، اذ لا عموم احوالى فى المثال المذكور، فلا وجه لتسرية الحكم المذكور فى القضية الى تلك الحالة كما رامه الماتن فى تقريبه .

نعم يمكن ان يقال: بجواز التمسك بالاستصحاب فى نفي حكم الخاص، اذ الخاص لما كان محكوماً بأحكام الحيض كان الواجب فى ترتيب تلك الاحكام، احراز عنوانه، من كون المراته امرئة من قريش اى منسوبة الى قريش، وهو غير محرز، بل استصحاب عدم الانتساب الازلى جارفيه ايضاً، ويكفى فى جريان مثل هذا الاستصحاب، ترتب

الاثـر الشرعى على نقيض المستصحب، فعدم الانتساب الى قرىش وان لم يكن موضوع اثر شرعى الا انه لمكان ان الانتساب الى قرىش، موضوع الحكم الشرعى، جاز استصحاب نقيضه .

ان قلت: لاحكم شرعى فى الازل قبل وجود المراءة فكيف يصح جريان الاستصحاب فى شىء، لا يكون له ولا لنقيضه حكم شرعى فى الزمن السابق .

قلت: من المقرر المبرهن عليه فى باب الاستصحاب، انه يكفى فى جريانه فى ذلك الشىء، اذا كان لبقائه اثر شرعى كما فى المثال المذكور، فان الاثر يترتب على بقاء صفة عدم الانتساب الى قرىش الى حين وجود المراءة .

فان قلت: ان الانتساب مما يتقوم بطرفين وقد كان فى السابق معدوماً لعدم المنسوب اليه، وفى اللاحق معدوماً لعدم المنسوب فتغايرت القضية المتيقنة والمشكوكه، ومن المقرر فى محله ان شرط جريان الاستصحاب فى شىء اتحاد القضيتين .

قلت: ليس مثل هذا الاختلاف اختلافاً فى القضية، بل القضية السلبية واحدة، وانما الاختلاف فى اسبابها، اذ العدم الازلى بنفسه وشخصه، مستمر بحكم الاستصحاب الى زمان الشك، وان اختلف السبب فى دوامه واستمراره، وان هو الا كالخيمة المنصوبة على الدوام مع اختلاف فى اعمدتها المنصوبة عليها فلو حصل تغيير وتبادل فى تلك الاعمدة، لم يكن يقع اختلاف فى الخيمة كما لا يخفى .

فان قلت: الانتساب وجوداً وعدمياً يفتقر الى موضوع يشار اليه، فيقال: هذه المراءة منسوبة الى قرىش، اوليست منسوبة اليه، ومن الواضح ان هذه المراءة لم تكن فى الازل، حتى يصح ان يشار اليها بانها، ليست منسوبة اليه .

قلت: ذات المنسوب اليه وماهيته لها تقرر في الواقع قبل وجودها، فمن ثم يقال: الذات موجودة ومعدومة، وموضوع الاثر هي الذات، فينتجه الاشارة اليها بأنها غير منسوبة الى قريش في الازل، وهي بهذا الحال وهذا الوصف يصح فيها جريان الاستصحاب بأستصحاب عدم الانتساب اليه الى زمان الشك، ويكون المقصود بذلك نفي الاحكام المترتبة على عنوان الخاص، لاترتيب احكام العام، الا اذا كان حكم العام نقيضا لحكم الخاص، فإنه يمكن التمسك بالاستصحاب المذكور، لترتيب كل من حكمى الايجابى والسلبى، اذ نفى تشريع احدهما بعينه تشريع الاخر، كما ان تشريع احدهما بعينه نفى تشريع الاخر، فلو قال: المولى: يجب اكرام العلماء ثم استثنى الفساق منهم بدليل منفصل فقال: لا يجب اكرام الفساق من العلماء وشك في فسق زيد العالم، فلو استصحب عدم فسقه الازلى، كان عدم وجوب اكرامه غير مجعول في حقه، وهو بعينه جعل الوجوب في حقه، وكذا لو فرض المثال بالعكس من ذلك فقال: لا يجب اكرام العلماء ثم قال: يجب اكرام العدول منهم، فإنه لو استصحب عدم عدالة زيد العالم المشكوك عدالته، فقد افاد انتفاء وجوب اكرامه على حسب ما افاده حكم العام. واما اذا كان اختلاف الحكمين بالتضاد دون التناقض، فلا يكاد يجدى الاصل الا فى ترتيب ما يقتضيه من الحكم المترتب على الخاص، من دون تعرض له الى نفي حكم العام او اثباته، اذ استفادة ذلك من الاصل المذكور مبنى على القول بأعتبار الاصولى المثبتة، ولانقول به. فتلخص مما ذكرناه انا والماتن قده متوافقان عملا فى الاحكام المتناقضة، دون الاحكام المتضادة، اذ الماتن يقول: بأنسحاب حكم العام الى المشكوك مطلقا ونحن نقول: بأشتراك حكم المشكوك مع سائر الافراد المندرجة تحت الباقي من الافراد فى المتناقضين، ركونا

الى الاصل العملى، لاعلى انه مندرج فيها ومشمول لحكمها، حتى يكون ذلك من باب التمسك بالدليل الاجتهادى فى اثبات حكم المشكوك، بل من باب التمسك بالاصل العملى فى اثبات حكمه، فيكون ذلك اختلافاً، علمياً لاعملياً .

واما الاحكام المتضادة فلايتأتى فيها، الاالركون الى الاستصحاب فى نفي حكم الخاص، لاثباتضده من الحكمالمتعلق بالعام، فالاختلاف بيننا وبينه فيها علمى وعملى كماهو ظاهر فافهم وتأمل فأنه دقيق وبذلك حقيق .

«وهم وازاحة»

«ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات، فيما اذا شك فى صحة الوضوء اوالغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل .. اوفوا بالنذور فيما اذا وقع متعلقاً للنذر بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر، للعموم وكلما يجب الوفاء به لامحالة يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لماوجب الوفاء به.»

ويدفعه الفرق بين العموم والاطلاق، فان العام بعد التخصيص لايتغير عنوانه عما هو عليه قبل طرو التخصيص عليه، فأنه كان قبل التخصيص معنوئاً بعنوان يكون ذلك العنوان تمام الموضوع لحكمه، وهو باق على ذلك الحال بعد التخصيص، فلوقال المولى: اكرم العلماء ثم جاءدليل اخر افاد تخصيصه بأخراج فساق العلماء، كان الباقي تحت العام افراد العلماء بماهم علماء، لابعنوان كونهم علماء غير فاسقين، اوعلماء عدولا مثلاً، فتكون العالمية تمام الموضوع للحكم بوجوب الاكرام، وهى باقية على ماكانت عليه قبل التخصيص،

فان التخصيص لم يكن الامن قبيل انعدام جملة من افراد العام، فلو مات من العلماء فرد او فردان، فهل ترى تغيراً فى عنوان العام؟ كلا بل العام هو بعنوانه باق وهو بذلك العنوان موضوع الحكم بوجوب الاكرام فافهم .

فلو وقع شك او ترديد فى خروج فرد من افراده بعد التخصيص، كان مجال للتمسك بأندراجه فى افراد العام، بأنطباق عنوانه عليه، وترتب عليه حكمه المتعلق به بذلك العنوان، فزيد العالم لو شك فى فسقه لم يكن يخرج بذلك الشك عن كونه مصداقاً من مصاديق العلماء، لانطباق عنوان العالمية عليه بالجزم واليقين، وقد كان هذا العنوان بعينه موضوع الحكم بوجوب الاكرام ولم يتغير عما هو عليه بعد التخصيص، فليجب اكرامه حتى تقوم الحجة على خلافه، ولعله الى ذلك نظر القائل بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، ونحن الان لسنا بصدد تأييده وتشيينه، فان التحقيق عندنا كما عرفت هو التفصيل المزبور، وانما المقصود فى المقام التنبيه على ان العام بعنوانه محفوظ وباق على ما هو عليه قبل التخصيص وبعده، وهذا بخلاف المطلق فان الرقبة قبل التقييد، كانت هى الموضوع للحكم بوجوب الاعتاق، وهى بهذا العنوان تمام الموضوع قبل ورود دليل التقييد، واما بعده فيتغير العنوان وتصير الرقبة جزء الموضوع، لاتمامه، بل تمامه هو الرقبة المؤمنة، وتحقيقه سيجىء انشاء الله تعالى فى باب المطلق والمقيد فانتظر له .

واذ قد تبين لك الفرق بين العموم والاطلاق، ظهر لك الحال فى التوهم المزبور، وانه على خلاف التحقيق، فان دليل الوفاء بالندور بمنزلة المطلق قاض بوجوب الوفاء به، بعنوان النذرية، فلما جاء دليل التقييد وافاد تقييده بالرجحان، خرج النذر بذلك عن كونه تمام

الموضوع للحكم بوجوب الوفاء به، وصار جزء الموضوع، فلا يجوز التمسك بعنوان النذر وحده، للحكم بوجوب الوفاء، ما لم يحرز انضمامه الى قيد الرجحان، ويبطل بذلك قول المتوهم وجب الاتيان بهذا الموضوع وفاء للنذر، اذ ليس النذر بعنوانه تمام موضوع الحكم بوجوب الوفاء بل مقيدا بالرجحان ولا رجحان فى الموضوع كذلك، اى بما يع مضاف .

ومن هذا البيان يظهر لك عدم الفرق فى العنوان بين كونه من العناوين الاولى، او الثانوية، فما وقع فى الكفاية من رد المتوهم «بأنه لامجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية، فيما شك من غير جهة تخصيصها، اذا اخذ فى موضوعاتها احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولى» مخدوش فيه، لظهوره فى تسليم جواز التمسك بالعنوان الاولى لو كان ذلك من قبيل المطلق، ومقتضاه جواز التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصداقية، لو كان العنوان من العناوين الاولى، وهوشى لم يقل به احد ولا يساعد عليه دليل، ولعمري لا يكاد ينقضى تعجبي كيف صدر هذا من مثله، الا ان الخطاء والنسيان كالتبيعة الثانية للانسان، عصمنا الله تعالى من زلل الاقدام والاقلام، فى كل ورطة ومقام بمحمد سيد الانام، واله مصابيح الظلام .

وكيف كان فلوشك فى ايمان رقبة، لم يجز الحكم، بوجوب اعتاقها، تمسكا بالاطلاق .

وربما يكون نظر الماتن قده فيما ذكره من البيان الظاهر فى التفصيل بين العناوين الاولى والثانوية، الى الرد على وجه المماشاة مع المتوهم فى ظاهر كلامه، حيث يظهر منه ان المثال الذى ذكره من قبيل العموم، وليس كذلك، بل هو من قبيل الاطلاق، فكان الماتن قده

بنى جوابه على التسليم وفرض المثال من امثلة العموم، ثم قال بالفرق بين العناوين الاولى والثانية .

«فى دوران الامر بين التخصيص والتخصص»

«بقى شىء لولم يشك فى حكم زيد وقد علم بأنه غير واجب الاكرام، ولكن شك فى كونه من العلماء حتى يجيبىء فيه ارتكاب التخصيص لوقال المولى: اكرم العلماء، اوليس هو من العلماء حتى يكون خروجه تخصصياً لاتخصيصياً، فهل يجوز التمسك بأصالة العموم فى الحكم بأنه جاهل غير مندرج فى افراد العلماء، اولاييجوز؟ فيه اشكال ينشأ، من ان المتيقن من بناء العقلاء فى اتباع ظهور العام، مايجوز به حكمه بالنسبة الى معلوم الفردية ومشكوك الحكم، دون العكس، ومن الوقوف على كثير من الموارد التى تمسك العلماء فيها، بأصالة العموم لماهو مفروض الكلام .

منها : تمسكهم فى اثبات وضع الصلوة للصحيح، بقوله تبارك وتعالى: ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر (١) فإنه لولا وضع اسم الصلوة للصحيح، يلزم ارتكاب التخصيص فى هذا العموم، و اصالة العموم تنفيه فافهم .

ومنها: تمسكهم لطهارة ماء الاستنجاء المعلوم جواز شربه، بعموم مادل على محظورية شرب الماء المتنجس فإنه لولا طهارة ماء الاستنجاء، للزم ارتكاب التخصيص فى ذلك العموم، وهو على خلاف الاصل فتأمل .

ومنها: تمسكهم في باب الزكوة، لكونها متعلقة بالذمة (١) لا بالعين، بأنه من المعلوم المتسالم عليه ان اختيار التعيين فيها للمالك فلولاً تعلقها بالذمة، لكان ذلك تخصيصاً في عموم سلطنة الناس على اموالهم، وهو خلاف الظاهر، الى غير ذلك من الموارد التي عدد شيخنا الاستاذ الاكبر دام ظلّه في مجلس الدرس، ولم يحضرني منها غير ما تلوته عليك، ولعلك تقف الى ازيد من ذلك، اذا تتبعت، ولكنك خبير بأن كلها قابل للخذشة فيها فيعين الوجه الاول، ولم يسعني المجال فعلا لذكر الخدشات فيه وسنذكره فيما بعد في الهامش فلاحظ.

«في جواز العمل بالعام قبل الفحص»

«فصل:» هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف، والقول الفصل في هذا الفصل، ان ينظر في العام، فان كان في معرض التخصيص لم يجز العمل به قبل الفحص، وان لم يكن في معرضه، فان كان العام من العمومات التي علم اجمالاً بطرو التخصيص عليها، كالعمومات المتداولة فيما بأيدينا، وجب الفحص بمقدار يخرج العام عن احد اطراف المعلوم بالاجمال، بمعنى انا نعلم ان لنا عمومات، لو تفحصنا عن مخصصها، لعثرنا عليه، فيلزم الفحص حتى يعلم حال ذلك العام، فان كان من اطراف المعلوم كذلك وكان له مخصص لوقفنا عليه، خرج ذلك العام عن اطراف المعلوم بالاجمال، ولم يبق فيه الا احتمال تخصيصه بأحتمال بدوى تنفيه اصالة العموم، «واما اذا لم يكن العام كذلك» اي في معرض التخصيص

«كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورة، فلا شبهة في ان السيرة على العمل به بلا فحص عن المخصص كما لا يخفى.»

«في الخطابات الشفاهية»

«فصل:» اختلفوا في اختصاص الحاضرين بخطاب المشافهة، او عدم اختصاصهم به؟ بل يشترك معهم الغائبون والمعدومون؟ وينبغي اولاً ان يعلم ان نحو الخطاب في الكلام مختلف، فتارة يكون بنحو يازيد يجب على المسافرين كذا وعلى الحاضرين كذا، ومثل هذا الحكم المستفاد من هذا الكلام يعم الحاضرين وغيرهم من الغائبين والمعدومين بلانزاع فيه من احد، واخرى يكون بنحو المواجهة مع الغير بأداة الخطاب، بنحو قوله تعالى: كتب عليكم الصيام (١) ويجب عليكم كذا، وافعل كذا، ونحو ذلك مما يفيد بظاهره اختصاص الحكم المستفاد منه، بالمواجهة بالكلام، ومثل هذا كثير في لسان الايات والاخبار، فيقع في مثله النزاع المذكور، لكن مثله وان كان لا يكاد ينكر ظهوره في اختصاص الحكم بالحاضرين في مجلس التخاطب، بل من توجه اليه ذلك الخطاب من بين الحاضرين، الا ان بناء الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم في جميع ابواب الفقه، على الغاء الخصوصية، ولا يبعد ان يكون هذا البناء جارياً في المحاورات العرفية ايضاً، فيكون للكلام حينئذ ظهور ثانوي في صيرورة الحكم المستفاد منه، كالقاعدة المضروبة الجارية في حق الحاضرين وغيرهم من الغائبين

والمعدوميه .

وثالثة يكون من قبيل يا ايها الذين امنوا، ويا ايها الناس ونحو ذلك مما اشتمل الكلام فيه على كلمتين، كل منهما ظاهرة فى غير ما عليه الاخرى، فان كلمة «يا» اى حرف النداء، ظاهرة فى حضور المنادى بها، بخلاف كلمتى الذين امنوا، والناس فانهما يعمان الحاضرين وغيرهم، فيقع النزاع فى الاخذ باى واحد من هذين الظهورين حتى يرتكب التصرف فى الظهور الاخر، ويرفع اليد عنه بقريئة غيره، والوجه فيه انه كسائر الخطابات التى يلغى فيها الخصوصيات المكتنفة بالكلام، فيكون الحكم المستفاد من ذلك الكلام، غير مختص بالحاضرين، بل يعمهم وغيرهم من الغائبين والمعدومين وربما يستشكل فى تعميم الحكم الى المعدومين، بأن الحكم اذا كان الزاميا وتكليفاً فعلياً، امتنع فيه التعميم الى المعدومين، اذا المعدوم الذى لم يكن شيئاً مذكوراً، يمتنع تكليفه بمضمون الخطاب، فان نسبة المكلف «بالفتح» الى التكليف كنسبة المكلف به اليه، فكما يمتنع التكليف، بشرب اللبن، اذا لم يكن فى الخارج لبن يشرب، كذلك يمتنع تكليف المعدوم الغير الموجود فى الخارج .

ويدفعه: ان الممتنع من التكليف ما يكون تعلقه بالمكلفين بنحو الفعلية، لا ما يكون بنحو التعليق وفرض الوجود فان الخصوصية، اذا كانت ملغاة فى ظاهر الكلام، بالظهور الثانوى، كان التكليف مأخوذاً بنحو التعليق وفرض وجود المكلفين، فهو فى قوة القول بأن الذى يوجد من المكلفين ويتأهل التكليف، يكون مكلفاً بمضمون ذلك الكلام فهو نظير واجب المشروط بالنظر الى المكلف به .
وبالجمله العمدة فى الحكم بالتعميم الى الغائبين والمعدومين، هو الذى سمعته من دعوى انعقاد ظهور ثانوى فى خطاب الشارع،

بل وغيره على الغاء الخصوصية المترعاة من ظاهر الخطاب القاضى فى بدو النظر بأختصاص الحكم بالحاضرين، فالمختار عندنا فى هذه المسئلة هو القول بالتعميم وعدم اختصاص الحاضرين بالحكم الذى يتضمنه خطاب المشافهة .

وربما يحتج للمختار فيها بوجوه اخر غير ما ذكرناه .

الاول: ان المخاطبة تفتقر الى موجود حاضر فى مجلس التخاطب، ولكن لا يلزم فى ذلك الموجود ان يكون موجوداً حقيقياً، بل اعم من ذلك ومن الموجود بالوجود التنزىلى، فالمعدومون يفرض وجودهم اولا وينزلون منزلة الموجودين الحاضرين، فيلقى اليهم الكلام، كما يلقى الى الحاضرين بالحقيقة، فيكون الخطاب متوجهاً الى ما يعم الحاضرين وغيرهم من الغائبين والمعدومين .

وفيه : ان ذلك مما يكذبه الوجدان الحر السليم، كما لا يخفى على الخبير المطلع على المكالمات العرفية، فأنتك تريهم لا يخاطبون الا من حضر لديهم فى مجلس التخاطب بالحضور الحقيقى دون الادعائى والتنزىلى .

الثانى: ان كلمة «يا» فى النداء، موضوعة للخطاب الايقاعى الانشائى، وهو لا تختص بالحاضرين، بل يعمهم وغيرهم .

وفيه: انه كسابقه مخدوش فيه، بأنه لو سلم ذلك فأنما هو بالوضع الاولى، وظاهر اللفظ على اختصاصه بالخطاب الحقيقى، وهو يستدعى حضور المخاطبين فى مجلس الخطاب كما هو ظاهر بين .

الثالث: ان ظاهر اداة الخطاب وان كان على اختصاصه بالحاضرين، الا ان ذلك لم يكن تقييداً فى مصلحة الحكم، حتى يتوهم منه القول بأختصاص مصلحة الحكم بالحاضرين فى مجلس الخطاب، بل دائرة المصلحة اوسع من دائرة الحكم، كما يكشف عنه اطلاق

المادة، اى متعلق الحكم والتكليف، اذ التكليف بالشىء وان كان يعتبر فيه القدرة على ذلك الشىء، الا ان التقييد بذلك ليس الا من ناحية العقل الحاكم بقبح التكليف بغير المقدور، فاذا امتنع حصول المكلف به لجهة من الجهات، اما من ناحية الشىء المكلف به بتعذره، او من ناحية المكلف بأنعدامه، فقد بطل التكليف، الا ان بطلانه بالتعذر والعجز، لا يوجب سقوطه راساً، بل يدور مدار القدرة وعدمها، فاذا كان الشىء ممتنع الحصول من اول الامر، ثم صار مقدوراً، جرى الحكم بحاله، لتحقق ملاكه، اذ اعتبار القدرة عقلاً غير اعتبارها شرعاً، فأن اعتبارها العقلى، لا يمنع من تحقق الملاك والمصلحة فى غير المقدور، بخلافه فى القدرة المعتبرة فى لسان الشارع، فأنها تقتضى اختصاص المصلحة بها، ولا يتعدى الى حالة العجز، ومن ثم ترى المحققين يذهبون فى الضد المزاحم بالاهم الى صحته لو كان من قبيل العبادات، فلو ترك الازالة واشتغل بالصلوة صحت صلوته، لتحقق ملاك الصحة فيها، ولو كانت مزاحمة بالاهم، اذ مثل هذه التزامات انما يرفع فعلية التكليف بالمهم، ولا يرفع واقعه عنه فالتكليف الواقعى بحسب اطلاقه يعم القادر والعاجز، الا ان فعليته منوطة بالقدرة عقلاً، وهذا هو المراد من اطلاق المادة، فأنه لما ذكر الكلام غير مقيّد بالقدرة، يكون ذلك دليلاً على ان مناط الحكم وملاكه، يعم حالتى القدرة والعجز، فلو قال المولى: اقم الصلوة، كان ذلك دليلاً على ان الصلوة فى حد نفسها ذات مصلحة هى متحققة فيها، سواء كانت مقدورة او غير مقدورة، وهذا لا ينافى اعتبار القدرة عقلاً فى صحة التكليف بها .

والحاصل انه فرق بين ان يقول الشارع ويجبىء التقييد بالقدرة من ناحية العقل، وبين ان يقول: اقم الصلوة ان كنت قادراً، فانه على الاول تكون الصلوة ذات مصلحة فى حالتى العجز والقدرة، بخلافه

على الثانى فإنه يختص اشتمالها على المصلحة بحال القدرة خاصة .
ومنه ينقدح لك الحال فيمانحن فيه ، فإن الخطاب وان كان بحكم
العقل مختصاً بالحاضرين ، الا ان المولى لم يؤخذ ذلك قيماً فى متعلق
حكمه ، فكان التقييد بالقدرة شىء يقتضيه العقل دون الشرع ، بل
المنظور اليه فى الخطاب الذى يتضمن التكليف هو مطلق المكلفين ،
حاضرين كانوا او غائبين او معدومين .

وفيه : انا لانتعقل الاطلاق فى ناحية المادة الواقعة فى حيز الحكم ،
بعد اعتبار الحكم متضييقاً بحال القدرة اذ لا بد من الموازنة والمساواة
بين الحكم وموضوعه ، لابعنى تقييد الموضوع بحكمه ، اذ ذلك
مستحيل بعد فرض اختلافهما بالرتبة ، بل بمعنى ان يكون الموضوع
والمتعلق على حد الحكم ، لا يزيد عليه ولا ينقص ، وانما يكون
باعتباره حصة هى توأم مع الحكم ، وهكذا الحال بالنسبة الى من توجه
الحكم اليه ، وكان مخاطباً بالكلام ، فإنه لا بد وان يكون على حد
التكليف والحكم المتلقى من ذلك الكلام ، فان كان الحكم عاماً كان
المكلف به كذلك ، وان كان خاصاً كان المكلف به كذلك ، فلامعنى
للتفكيك بينهما ، بدعوى التضييق فى جانب الحكم واختصاصه
بالحاضرين ، والقول بعمومه ملاكاً وعدم اختصاصه بهم .

ولئن سلم وقلنا بذلك فى جانب المطلوب ، فلانسلمه فى جانب
المطلوب منه المكلف ، بمقتضى ذلك الحكم ، اذ غاية ما يمكن ان يقال
فى وجه الاطلاق فى ناحية المطلوب ، ان التقييد بالقدرة ، تارة يكون
من قبيل التقييد المتصل بالكلام ، كمالو كان ذلك القيد ارتكازياً فى
الاذهان لا يكاد يخفى على السامع ، اذا سمع الكلام وخطب به ، واخرى
يكون من قبيل القيد المنفصل عن الكلام ، كما اذا فرض اختفاء القيد
على وجه ، لا يلتفت اليه ، الا بعد التأمل وتدقيق النظر ، فان كان من قبيل

الاول، لم يكن ثمة اطلاق فى الحكم ولا فى متعلقه، بخلاف الثانى فانه يمكن فيه دعوى الاطلاق وسعة المادة، على وجه لا يكون لها اختصاص بالقادرين، بل المصلحة فيها تعم القادر الذى توجه اليه التكليف و العاجز الذى لم يتوجه اليه .

وربما يتفق مثل ذلك فى المواد المأخوذة فى حيز الاحكام و التكاليف، فيكون لها اطلاق مادي، واما بالنظر الى المكلفين، فلا يكون الامن قبيل الصورة الاولى التى لا يكون الكلام فيها اطلاق بوجه من الوجوه، فألتزام الاطلاق فيها من ذلك الوجه بعيد غايته، لظهور انه عند سماع اللفظ ينتقل الذهن سريعاً الى اعتبار الحضور فى المخاطب الملقى اليه الكلام، فلا يتجه فيه دعوى الاطلاق من ناحية المكلفين، على نحو دعوى اطلاق المادة فلا تغفل .

«فى ثمرة تعميم خطاب المشافهة»

«فصل:» ربما قيل بظهور الثمرة فى هذا النزاع، بأنه على القول بالتعميم يكون ظهور الكتاب حجة للمعدومين، كما هو حجة للمشافهين، وعلى القول الاخر يختص حجيته بالمشافهين، ورد ذلك بأن التحقيق حجية الظواهر لكل حتى من لم يكن مقصودا بالافهام، وعليه فلا يتفاوت الحال بين القولين، فلا ثمرة فى النزاع المذكور، اذ بناء عليه لو قيل: بأختصاص الخطاب للمشافهين، لا يلزم اختصاص حجية الظواهر بهم، اذ الحجية اوسع دائرة من الخطاب كما هو المختار .

وربما قيل: بظهور الثمرة بأنه على التعميم يصح التمسك بأطلاقات الخطابات القرآنية، بخلافه على القول الاخر، وانما يحتاج تسرية الحكم الى المعدومين الى التمسك بقاعدة الاشتراك، وهى

لاتكاد تجدى الا فى رفع احتمال دخل خصوصية اشخاص المخاطبين،
لارفع احتمال دخل الصفات العرضية التى يختلف بها صنف المكلفين
وحدة وتعدداً .

ويرد عليه: اولاً ان هذا ليس شيئاً اخر وراء النزاع فى حجية
الظواهر بالنسبة الى خصوص المقصودين بالافهام، اوالى الاعام
من ذلك، وقد عرفت التحقيق فى ذلك وان المختار فيه حجيته بالنسبة
الى كل احد حتى الغير المقصودين بالافهام، وعليه يجوز التمسك
بالاطلاق فى حق المعدومين ايضاً، لحجية الظاهر بالنسبة اليهم،
واطلاقات القرآن الكريم نحو من الظهور، فليكن حجة لغير المقصودين
بالافهام من غير المشافهين .

وثانياً: بعد التسليم والقول بمغايرة النزاع المذكور هنا للنزاع
المعروف فى حجية الظواهر، يمكن منع الثمرة بدعوى ان التمسك
بالاطلاق جائز فى حق المعدومين، حتى على القول بأختصاص
الخطاب للمشافهين، اذا لاختصاص انما يمنع من التمسك بالاطلاق
فى حق المعدوم، اذا كان المقصود منه التمسك به لتشخيص حكمه
وتعيين وظيفته، اما اذا كان المقصود منه التمسك به لتعيين وظيفه
المشافهين ومعرفة ما يلزمهم من التكليف، حتى يتسرى منهم الى
نفسه بقاعدة الاشتراك، لم يكن فى ذلك التمسك بذاك الاطلاق مانع
ولامحذور، وحينئذ تبطل الثمرة المذكورة اذا التمسك بالاطلاق جائز
على كلا القولين، قلنا بأختصاص الخطاب بالمشافهين، اولم نقل
بذلك، غاية ما فى الباب انه على القول بالاختصاص انما يتمسك به
لاثبات حكم المشافهين، ويتسرى منهم الى المعدومين، بقاعدة
الاشترار، وعلى القول الاخر يتمسك به لاثبات حكم المعدومين من
اول الوهلة، من غير حاجة الى توسط قاعدة الاشتراك، ومجرد

افتتار النتيجة العملية الى مقدمتين على قول، والى مقدمة واحدة على القول الاخر، لا يكاد يصلح ان يكون ثمرة لمثل هذا النزاع المحرر فى هذا الباب .

فان قلت: فرق بين بين توسط قاعدة الاشتراك فى التمسك بالاطلاق، وعدم توسطها، اذ على الاول لو اتفق هناك صفة لازمة للمشافهين دون المعدومين، لم يجز التمسك به فى تعيين حكم المشافهين، اذ لا يلزم من عدم تقييد الحكم المتعلق بالمشافهين، بالصفة اللازمة، نقض غرض اصلا، حتى يكون فى عدم التقييد دلالة على اطلاق الحكم فى حق المشافهين كى يتسرى منهم الى المعدومين، ويحكم بالاطلاق فى حق المعدومين، بخلافه على الثانى، فان الصفة لما كانت تفارق المعدومين، كما هو المفروض، فلو كانت دخيلة فى حكم المتوجه اليهم بلسان المخاطبة معهم، لكان فى مجرد الحكم عنها وعدم تقييده بها، نقض غرض يلزم على المولى لو لم يقيد الحكم بها، فيصح التمسك بالاطلاق فى حقهم .

وبالجملة تظهر ثمرة الفرق بين المسلكين، فى الصفات اللازمة الغير المنفكة عن المشافهين خاصة، فانه يجوز للمعدومين، التمسك، بأطلاق الخطاب على التعميم، ولا يجوز لهم التمسك به على القول بالاختصاص، وكفى بذلك ثمرة للنزاع المذكور .

قلت: هذا انما يتجه لو كان المقصود من مخاطبة المشافهين، ليس الا بيان تكليفهم خاصة، اما لو كان المقصود من ذلك بيان تكليفهم، ليكون ذلك التكليف تمهيداً لتكليف غيرهم بما كلفوا به، حتى يتساوى المشافهون وغيرهم فى التكليف، فاللازم على المولى ان يذكر القيد اللازم، دفعا لتوهم الاطلاق بالنسبة الى المعدومين ان يذكر القيد اللازم، دفعا لتوهم الاطلاق بالنسبة الى المعدومين،

فاذا ما ذكره، دل ذلك على عدم دخالة التقييد في الحكم المذكور، وان كان هو لازم الحصول بالنسبة الى المشافهين، ومعلوم ان ظاهر حال الشارع المبعوث الى عامة المكلفين، يقتضى التعميم وعدم اختصاص البيان والغرض من التكليف بالمشافهين، فلوجيىء بالتكليف وذكر الحكم فى كلامه مطلقاً، كان ذلك حجة على اطلاق الحكم فى حق المشافهين ويتسرى منهم الى المعدومين بذلك النحو، فيكون الحكم على اطلاقه بالنسبة الى المعدومين ايضاً. فأنقذح بذلك صحة التمسك بالاطلاق على كل من القولين، ولم يظهر فى النزاع المذكور ثمرة علمية فأفهم واغتنم وكن من الشاكرين .

«فى تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده»

«فصل: هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده، يوجب تخصيصه به، اولاً؟ فيه خلاف.»

وينبغى ان يعلم اولاً، ان تحرير محل النزاع بهذا الوجه غير سديد، اذ الضمير الواقع فى تلو العام، انما يكون من توابع العام وملحقابه، فيكون من قبيل اقتران العام بما يصلح لتخصيصه، فيخرج بذلك عن ظهوره فى العموم ويصير من المجملات .

اللهم الا ان يقال: بأصالة العموم تعبداً، وهو على خلاف التحقيق، وحينئذ لا يبقى مجال للنزاع المذكور، اذ هو فرع ظهور العام على عمومه، وعدم خروجه عنه الى الاجمال .

فالاولى تحرير محل النزاع بما لو كان فى الكلام عام، ثم تعقب ذلك الكلام، كلام اخر مشتمل على ذلك العام الاول بلفظه، ولكن اللفظ الثانى يتعقبه ضمير يرجع الى بعض افراده، ويقطع من

الخارج بأن المراد من العامين واحد، فيقع النزاع حينئذ على ان اللفظ لما كان في كلام مستقل، كان باقياً على ظهوره، ويكون حجة في مدلوله، الا ان العام الثاني لما كان متعقباً بضمير يرجع الى بعض افراده، فهل يكون مثل هذا موجباً لتخصيص العام الاول الذي كان ظاهراً في العموم اولاً؟ والتحقيق بقاء العام الاول الذي كان ظاهراً في العموم، على ظهوره، ولا يكاد يسرى الاجمال من العام الثاني اليه، لكونهما واقعيين في كلامين مستقلين، حسب الفرض فلاتعلق لاحدهما بالآخر، حتى يتأتى فيه احتمال السراية فافهم وتأمل .

«في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف»

«فصل:» اذا ورد عام كقوله (ع): خلق الله «تعالى» الماء طهوراً لا ينجسه شيء، الا ما غير لونه او طعمه او ريحه (١) ثم ورد بعده خاص دال بمفهوم المخالفة على اختصاص الحكم ببعض الافراد، كقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء (٢) فإنه يدل بمفهوم الشرط على انفعال الماء الذي لم يبلغ قدر كرم، فهل يكون مثل هذا الخاص مخصصاً للعام اولاً؟ فيه خلاف .

وتحقيق القول في ذلك، ان العام والخاص، اما ان يكونا في كلام واحد او في كلامين، وعلى كل من التقديرين اما ان يكون دلالتهم على العموم والخصوص بالوضع معاً، او بالاطلاق كذلك، او مختلفين، فهذه ثمانية صور، فان كانت الدلالة من كل منهما بالوضع، وكانا

١- الوسائل ج ١ ابواب الماء المطلق باب: ١ حديث: ٩ .

٢- الوسائل ج ١ ابواب الماء المطلق باب: ٩ حديث: ٥ - ومختلف الشيعة

فى كلام واحد فقد تزامم الظهوران، فان تساويا فى الظهور كان الكلام مجمل الدلالة من الوجه الذى اختلفا فيه، وان كان احدهما اظهر من الاخر، كان المتبع ذلك الاظهر دلالة، وكذلك ان كانت الدلالة من كل منهما بالاطلاق، فان تساويا فى الدلالة الاطلاقية، كان الكلام مجمل الدلالة، لسقوط مقدمات الحكمة عن احد الاطلاقين بلامعين فى البين، فيقع الاجمال فى ذلك الكلام، وان اختلفا فى الاظهرية دلالة وعدمها، كان المتبع ذلك الاظهر كما عرفت فى الاول. واما لو كان دلالة احدهما بالوضع، ودلالة الاخر بالاطلاق، فلا بد من الاخذ بماله الدلالة الدلالة الوضعية، لان دلالته على المراد تنجزية، ودلالة المطلق عليه تعليقية. منوطة بعدم ورود بيان يدل على خلاف الاطلاق، ومعلوم ان الدلالة الوضعية، تصلح لان تكون بياناً ودليلاً، على خلاف الاطلاق، فلا يبقى معها مجال للتمسك بالاطلاق، سواء كان الاطلاق فى جانب العام او فى جانب المفهوم.

وان كانا فى كلامين، فان كان المتكلم بالمطلق فى صدد بيان تمام مرامه بكلامه ذلك المشتمل على المطلق، وبكلام اخر، جرى فيه الكلام المذكور فيما لو كانا فى كلام واحد، وان كان بصدد بيان تمام مرامه بخصوص ذلك الكلام المشتمل على ذلك المطلق فقط، يجيب التعارض بين الظهورين الواقعيين فى كلامين، سواء كانا وضعيين، او اطلاقيين، او مختلفين، لاستقرار الظهور، وجاء بعد ذلك ظهور على خلافه، كان اللازم الموازنة بين الظهورين، ثم اتباع الاظهر منهما ان كان، والا كان الكلامان بمنزلة الكلام الواحد المجمل الدلالة بالنسبة الى ما يختلفان فيه فقط فتأمل.

«في الاستثناء المتعقب للجمل»

«فصل:» اذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة، فلم يشك احد من الاصحاب في رجوعه الى الجملة الاخيرة، وانما اختلفوا في تعيين رجوعه اليها خاصة، بلازم ضميمة سائر الجمل اليها، او اشتراك البقية معها في رجوعه اليها ايضاً؟ وظاهر عبارة الاستثناء الواقعة في كلامهم، وكذا تسالمهم على رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة، هو كون النزاع ومحل الخلاف بينهم في الاستثناء المتصل خاصة، دون المنفصل، اذ لم يعهد التعبير من الاخراج بكلام اخر منفصل عن الكلام الاول، بعبارة الاستثناء، كما انه لا ينبغي الجزم بلحوق الاستدراك الى الجملة الاخيرة، لو كان ذلك بكلام منفصل، لظهور ان نسبة ذلك الاستدراك المنفصل عن الكلام المشتمل على الجمل المتعددة، الى جميع الجمل على السوية، وليس للاخيرة منها مزية على ما قبلها في الرجوع اليها، فلو قال المولى: اكرم العلماء واکرم الشرفاء، ثم قال في كلام اخر، لا تكرم الفساق منهم، لم يتعين في الفاسق ان يكون مخرجاً عن الشرفاء، وليس هو متيقن الخروج منهم، بل كما يحتمل خروجه منهم بالخصوص كذلك يحتمل خروجه من الظرفاء او العلماء، او من جميعهم .

وكيف كان فربما يستشكل في رجوع الاستثناء الى الجميع، لو كان الاستثناء متصلاً بالكلام، كما هو محل كلامهم فيه، وذلك لان كلمة الا التي هي اداة الاستثناء، موضوعة للاخراج بالوضع العام، والموضوع له خاص، فيكون كل من الاخراجات المفروضة في ذلك

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، معنى مستقل بحياله لكلمة الا، فلو بنى على رجوع الاستثناء الى كل الجمل، لزم منه استعمال اللفظ الواحد فى معان عديدة، وهو باطل جداً كما لا يخفى .

ويدفعه: ان الاخراج من الجميع يعد معنى واحداً لاداة الاستثناء لامعانى عديدة حتى يتأتى فيه الاشكال المذكور، لظهور ان خصوصيات الاخراج، انما تختلف باختلاف كيفياته، فان لوحظ المخرج والمخرج منه متكثرات انضمامية، كان ذلك معنى واحداً من معانى الا، وان لوحظا متكثرات انفرادية، كان ذلك معنى اخر، فيكون اختلاف هذين النحويين من الاخراج كاختلاف اعتبار العموم مجموعياً او استقلالياً، ومن ثم لم يتوهم احد فى مثل اداة العموم، لو استعملت فى استيعاب تلك المتكثرات بأحد النحويين، ان يكون استعمالها فى ذلك من استعمال اللفظ الواحد فى معان عديدة، وحينئذ اذا اعتبر الاخراج بأحد النحويين واستعمل لفظ «الا» فى احد المعينين، كان ذلك استعمال اللفظ فى معنى واحد لامعان عديدة .

نعم لو فرض استعمال كلمة «الا» فى الاخراج بكل من الاعتبارين، الانضمامى والاستقلالى معاً، كان ذلك من استعمال اللفظ الواحد فى معان عديدة، واتجه الاشكال، الا ان ذلك خلاف المفروض، ولا يكاد يقتضيه رجوع الاستثناء الى كل الجمل هذا، مضافاً الى امكان منع المبني فى وضع الاداة، اذ هى كسائر الادوات الحرفية موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام، كما حققناه واخترناه فى وضع الحروف وفاقاً للماتن، وان كنا متخالفين فى كيفية اعتبار ذلك المعنى العام، اذ هو على نظر الماتن قده يراه مفهوماً منعزلاً عن الخصوصيات، منطبقاً عليها انطباق الكلى على جزئياته، وعلى مسكنا نراه مفهوماً مندكافى ضمن الخصوصيات ملحوظاً معها تبعاً، كما اقمنا البرهان

عليه واو ضعنائه في محله بما لا مزيد عليه ان شئت فراجع المقام هناك. وعلى اى حال، لو استعمل الحرف في مثل ذلك المعنى العام، لم يكن للمستعمل فيه ولاله، مساس بالخصوصيات المتكثرة، حتى يجيىء فيه احتمال الشبهة والاشكال، اذ الخصوصية المتكثرة انما هى مرادة ومدلول عليها بدال اخر غير دلالة اللفظ الحرفى، فلا موقع للاشكال المذكور من حيث الامكان، على جميع الاقوال والانظار اصلا، ولعمري هذا اوضع من ان يخفى .

نعم ربما يقع الاشكال فى موضع البحث، من حيث الوقوع، فيتردد الحال فى رجوعه الى غير الاخيرة من الجمل المتقدمة، والتحقق انه لا دليل يدل على رجوعه الى غير الاخيرة، الا ان ذلك لا يقتضى بقاء العمومات على ظاهرها من العموم، حتى يصلح التمسك بها بالنسبة الى مورد الاستثناء «فلا يكون» غير الاخيرة من الجمل «ظاهراً فى العموم، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد فى مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول» العلمية، الا اذا اختلف كيفية الدلالة، فكانت العمومات السابقة، تدل على العموم بالوضع، وكان المستثنى دالا على استيعاب افراده بالاطلاق وبمعونة مقدمات الحكمة، كما لو قال المولى: اكرم كل عالم واکرم كل شريف واکرم كل ظريف، الا الفاسق، فانه لا ريب فى انه يجب فى مثل ذلك الاعتماد على ما تقتضيه العمومات السابقة، من وجوب اكرام جميع العلماء والشرفاء، من غير استثناء الفاسق منهم، اخذاً بظهورهما فى العموم، ولا يكون تعقيبهما بمثل هذا الاستثناء، موجبا لاجمالهما فى مورد الاستثناء، لما عرفت انفاً من ان الدلالة الاطلاقية، دلالة تعليقية منوطة بعدم ورود ما يصلح ان يكون بياناً على خلاف الاطلاق، والعام فى المثال المذكور صالح للبيانىة، لان دلالة على العموم دلالة

تنجيزية مستندة الى الوضع، فتكون هذه الدلالة لازمة المراعاة بلا تعليق، ولا اناطة على شىء، فيرفع بها اليد عما يقتضيه اطلاق المستثنى، كما انه لو كان فرض المثال بالعكس مما ذكر، فكان دلالة العمومات السابقة على العموم بالاطلاق، ودلالة المستثنى عليه بالوضع، كان اللازم مراعاة الدلالة الوضعية فى جانب المستثنى، فيكون المتحصل من ذلك البناء على خروج الفاسق من جميع العمومات المتقدمة .

واما لو فرض دلالة كل من المستثنى وما قبله بالاطلاق، فان كان فى احد الاطلاقين، قوة ظهور مرجح على الاطلاق الاخر، اخذ به و عمل بمقتضاه، والا كان الكلام مجمل الدلالة بالنظر الى مورد الاستثناء فتفطن .

«فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد»

فصل: اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، على قولين، ونظر المانع الى ان الخبر طنى والكتاب قطعى، والاول لا يقاوم الثانى .

وفيه ان الخبر وان كان ظنى السند، الا انه قطعى الدلالة، كما ان الكتاب يكون بالعكس من ذلك، فكان كل منهما ظنياً من وجه، وقطعياً من وجه اخر، وان شئت قلت: ان المزاحمة بين الخبر والكتاب انما هى باعتبار دلالتيهما، ومعلوم ان دلالة الخبر حسب المفروض اقوى من دلالة الكتاب، فلنقدم دلالة الخبر على دلالة الكتاب، فيكون الخبر بهذا الاعتبار مخصصاً لظاهر الكتاب .

وربما يتوهم المنع بالنظر الى ماورد فى كثير من الاخبار، من

طرح المخالف للكتاب، اوانه زخرف اوانه لم يقله عليهم السلام الى غير ذلك مما يد ل على هذا المعنى (١) .

وفيه: ان اللازم فى مثل هذه الاخبار، حملها على المخالفة بنحو التباين خاصة، لاما كان بنحو العموم والخصوص المطلق، لظهور ان صدور المخالف كذلك واقع فى كلماتهم عليهم السلام كثيراً، ولا يكاد يشك فيه احد، كما ان ظاهر لسان الاخبار الناطقة بطرح المخالف، أب عن التخصيص جداً، وكذلك التقييد، فلامساع فيها للقول بأنها مخصصة بغير ما علم صدورهم منهم، فلامحيص من تنزيل المخالفة فيها على ما يكون مخالفة تباينية، لامخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، وعليه لا يكون فى مثل هذه الاخبار، دلالة على منع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، فلم يبق شىء فى البين مما يحتمل مانعته عن تخصيصه به، غير دعوى ان كلام عموم الكتاب وسند الخبر، يفتقر الى دليل يدل على اعتباره، وليس اعتبار الخبر بأولى من اعتبار عموم الكتاب، فدليل التعبد بظاهر عموم الكتاب، كدليل التعبد بسند الخبر متساويان لاترجيح لاحدهما على الاخر، وليس تقديم احدهما على الاخر بأولى من العكس .

وفيه: ان هذه الدعوى لاتختص بمحل النزاع، بل هى جارية فى كل خاص تعبدى قيس الى عام اخر، سواء كان ذلك العام من عمومات الكتاب او من غيرها، وقد بينا فى غير المقام ان الخاص مقدم على العام بقوة دلالته، لا بما قيل: من ان «الخبر بدلالته وسنده، صالح للقريئة على التصرف» فى العام، بخلاف العكس لعدم صلاحية العام لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر، اذ يتجه عليه ان القريئة انما تكون

حيث يكون اعتبار العام معلقاً على عدم ورود الخاص فى قبالة، حتى يكون النسبة بينهما نسبة الورد او لاقل من الحكومة، وليس كذلك كما اوضحناه فى بحث التعارض والترجيح ان شئت فراجع، بل النسبة بينهما نسبة التعارض، وانما يؤخذ بالخاص ويقدم على العام بمناط. اقوى الحجتين، وترجيحاً له على العام بحكم العقل بلزوم مراعاة الاقوى من الدليلين، ومعلوم ان الاقوائية فى جانب الخاص دون العام فتأمل. (١)

وتوهم اقوائية الكتاب من حيث السند، قد عرفت اندفاعه انفاً بما بيناه، من كون المزاحمة والمعارضة المفروضة بين العام والخاص، لم تكن الابلحاظ الدلالة، وهى فى جانب الخاص اقوى منها فى جانب العام، فيجب مراعاتها فى الخاص بترجيحه على العام.

«فى دوران الامر بين التخصيص والنسخ»

«فصل:» اذا ورد عام وخاص متخالفان حكماً، فهل يكون الخاص مخصصاً للعام، او ناسخاً لحكمه، او منسوخاً بالعام؟ فيه كلام، وربما يفصل «بأن الخاص ان كان مقارناً مع العام، او وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلامحيص عن كونه مخصصاً وبيانه، وان كان بعد حضوره كان ناسخاً لامخصصاً.»

اقول: هذا التفصيل يبتنى على مقدمتين غير مسلمتين عندنا. احديهما: قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يصلح الخاص الوارد بعد حضور زمان العمل، ان يكون مخصصاً للعام، والالزم

١- اشارة الى ان لا يكون الاقوائية دائماً ابداً فى طرف الخاص، بل قد يكون بالعكس كما لا يخفى مؤلف دام ظله.

تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهى نتض غرض، وقبيح لا يصدر عن عاقل فضلا عن الحكيم تعالى .

وفيه: ان مثل هذا التأخير لا بأس به، اذا كان هناك مصلحة، تقتضى اخفاء الواقع وبقاء المكلف على ظاهر تكليفه، من التمسك بظاهر العام، الى ان يرتفع عنه المانع ويبين له التكليف الواقعى بالخاص، وليس ذلك بعزيز فكم، وكم له نظير فيها! قد اقتضت الحكمة الالهية بقاء العباد على جهلهم بالواقعيات، لمصالح خفية لا يعلم بها الا علام الغيوب، فأنظر الى اصالة الحل والطمهارة قد ضربتا قاعدتين للمكلفين يعملون بهما حتى يتبين لهما واقع الواقعة بالعلم او العملى، وليس عليهم تفحص وان امكنهم ذلك، بل ربما يعاتب على التفحص كما فى الخبر، ومن الجائز فى العموم والخصوص ان يكونا من هذا القبيل، بأن يكون هناك مصلحة تدعو الى العمل بظاهر العموم برهة من الزمان، ثم بعد ذلك يذكر الخاص، ويكون العمل عليه، ولعل التوهم نشاء من اختلاط تأخير البيان عن وقت حاجة المولى، لبيان مرامه ومقصوده، وتأخيره عن وقت حاجة المكلف للعمل، فان التأخير فى الصورة الاولى قبيح، لمنافاته الغرض، دون الثانى .

ثانيهما: ان النسخ رفع للحكم الفعلى الثابت فى الواقعة المنسوخة، فلا يصلح الخاص الوارد قبل حضور وقت العمل بالعام الا وان يكون مخصصاً، لامتناع النسخ مع هذا الفرض المفروض فى هذه المقدمة .
وفيه: ان النسخ فى الاحكام، كالبداء فى التكوينيات، اذ كما يجوز ان يظهر الله تعالى لنبيه وقوع شىء فى عالم التكوين لمصلحة، ثم يظهره خلافه كذلك، يجوز ان يظهره الحكم المشروط بشىء، ثم يظهره بعد ذلك خلافه قبل تحقق شرطه، فيكون ذلك نسخاً لحكم

غير فعلي، بناء على ما اختاره المشهور في الواجب المشروط، من ان الحكم فيه غير حاصل قبل حصول شرطه، فيكون الشرط بوجوده الخارجى سابقاً على فعلية الحكم، واما بناء على ما اخترناه من ان الحكم فيه فعلي وأن الارادة متحققة فعلاً بنحو الاناطة كما او ضحناه فى محله، فالنسخ فيه نسخ لحكم فعلي، ووضح منه نسخ الحكم فى الواجب التعليقى، فان الحكم فيه فعلي بلا اشكال ولا خلاف، فلأمانع حينئذ من نسخه قبل حضور وقت العمل به .

وقد انقدح لك بما ذكرنا ان كلامنا التخصيص والنسخ، محتمل فى الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام، او قبله ومثل ذلك ما لوورد العام «بعد حضور وقت العمل بالخاص، فإنه كما يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً للعام يحتمل ان يكون العام ناسخاً له.»

نعم فيما يكون الخاص مقروناً بالعام، لا يحتمل النسخ فى ذلك الخاص، بل يتعين فيه التخصيص، اذ لا معنى لبيان حكم المنسوخ، ويكون نسخه مقروناً بذلك البيان، لافتقار النسخ الى امد يمضى على الحكم المنسوخ مجرداً عن بيان الناسخ، حتى يكون فى ذكر المنسوخ بذلك الحال مصلحة داعية الى ذكره بذلك الحال، فاذا لم يذكر المنسوخ الا مقروناً بالناسخ، كان ذلك فى قوة ذكر الناسخ وحده بلا ضم المنسوخ اليه، ويكون ذكر المنسوخ وضمه الى الناسخ مستقبلاً ومستتهجناً فى نظر العقل والعقلاء وهذا ظاهر لا يكاد يرتاب فيه ذومسكة .

فتلخص مما ذكرنا ان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام وبعد حضوره، سياتى فى احتمال التخصيص والنسخ، ما لم يكن الخاص مقروناً بالعام، فإنه لا يحتمل فيه الا التخصيص، وكذلك يحتمل الامران فيما لوورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، واذا

احتمل الامران فى غالب الموارد، بل فى جميعها التى يكون الخاص وارداً بكلام منفصل عن العام، فلاوجه للمقول بالتخصيص واعتبار رعايته مقدماً على النسخ، الا ما قيل: من ان التخصيص اشيع من النسخ، وهو ضعيف لابتناء ذلك على امتياز موارد التخصيص عن موارد النسخ، وهذا انما يكون بعد تمامية المقدمتين المزبورتين، وقد بينا بطلانهما، فلم يبق بعد ذلك الا «الرجوع الى الاصول العملية.» ويمكن ترجيح التخصيص على النسخ بوجه اخر غير ما ذكره، من اشيعية الاول من الثانى، وذلك بأن يقال: انا نجد فرقا بينهما فيما لو اتفق خروج اكثر الافراد من العام، فانه يرى مستهجناً فى الكلام، بخلافه فى النسخ فانه لو اتفق فيه خروج اكثر الازمان لم يكن مستهجناً، وذلك ظاهر فى مثال اكرم العلماء ثم يخرج منه اكثر افراد العلماء حتى يبقى منه فرد او فردان، فانه يكون اكرم العلماء حينئذ فى قوة اكرم زيدا، او اكرم زيدا وعمروا، ويكون قد عبر عن ذلك بعبارة العموم، وهو مستهجن جداً، وهذا بخلاف فرض النسخ فى مثال اكرم زيدا دائماً ثم ينسخ هذا الحكم بعد يوم او يومين، فانه لا يرى فيه استهجان، واشتكار عرفى، وسر الفرق فى ذلك يبتنى على تمهيد مقدمة :

وهى انك قد عرفت فى بعض المباحث السابقة، ان المتكلم ربما يلقى كلامه الى المخاطب من دون ان يكون له فيه ارادة معنى، ولم يكن له غرض فيه، الا ان يتلقاه المخاطب على ماله من الظهور، ويتبع ظهوره من غير ان يستعمله المتكلم فى معناه، وربما يذكر اللفظ ويستعمله فى غير معناه الحقيقى، بل فى معناه المجازى، ومثل هذا يكون تصرفاً فى دلالة اللفظ، وفيه يتحقق الاستهجان العرفى، لو ذكر اللفظ الاستغراقى واراد به واحداً او اثنين من افراده، وربما يلقى

المتكلم الى مخاطبه كلاماً، لم يكن له فيه اذعان وتصديق بمقتضاه، وانما غرضه تصديق المخاطب به، كما يكون ذلك فى الاخبار الكاذبة، فان صدرت ممن لا يجوز عليه الكذب القبيح، كان ذلك اخباراً بخلاف الواقع، لمصلحة من تقية او امتحان، او غير ذلك، ومنه الاخبار المحمولة على التقية، ويسمى ذلك عندهم بالتصرف فى الجهة، فان ظاهر المتكلم فى كلامه ان يكون بصدديان الواقع لاخلافه، فاذا ظهر من قرينة انه قد اخبر المخاطب بخلاف الواقع، لم يكن قد ارتكب المجازية فى كلامه، لان كلامه ذلك لم يجز عن محله الذى وضعت له الفاظه، وانما وقع التصرف فى جهة الكلام، وما توجه اليه من بيان الواقع الذى يقتضيه ظاهر حال المتكلم، ومثل هذا لا يكون مستهجناً فى الانظار، ومنه النسخ، والشاهد على كونه من هذا القبيل، مادريت من عدم استهجان النسخ فى نظر العقل والعقلا، ولو كان الخارج بالنسخ من بقية الازمنة اكثر من الداخل .

وربما يذكر الكلام بقصد اعلام المخاطب، بمعتقد المتكلم، غاية ما فى الباب ان كان معتقده مطابقاً للواقع كان صدقاً واخباراً يقينياً. وان كان مخالفاً له كان كذباً وجمهلاً مركباً .

وبعد هذا نقول: اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ، كان ذلك راجعاً الى دوران الامر بين التصرف فى الدلالة او التصرف فى الجهة، فاللازم ان يبحث عن ان اى التصرفين يكون مقدماً على الاخر عند الترديد؟ والمعروف تقديم التصرف فى الدلالة على التصرف فى الجهة، بل هذا متسالم عليه فيما بينهم لا يكاد يظهر منهم مخالفت فيه، وان اختلفوا فى وجهه، من كون التخصيص اشيع من النسخ، لكنك قد عرفت ان ذلك يبتنى على مبنى غير مسلم عندنا، فمن ثم عدل بعضهم عن هذا الوجه الى وجه اخر وقال: ان اصالة الجهة

مرعية في الكلام الصادر من كل متكلم، كما ان اصالة الظهور مرعية في الالفاظ الظاهرة في معانيها، فاذا دار الامر بين رفع اليد عن احديهما، كان رفع اليد عن الاصل الثاني متعيماً، وذلك لان التعبد بالظهور يبتنى على الفراغ من التعبد بأصالة الجهة، بل والسند ايضاً، لوضوح ان الجهة والسند اذا لم يكونا معتبرين، لم يكن وجه للتعبد بالظهور، اذ لا معنى للاخذ بالظهور في الكلام الذي لم يثبت صدوره عن الامام (ع)، او صدر صدوره عنه (ع) لكنه لم يثبت صدوره لبيان حكم الواقعي، فيكون اعتبار الدلالة بعد الفراغ عن اعتبار السند والجهة، فعند الدوران بينهما، لا بد من رعاية الجهة والسند اولاً، ثم يراعى الدلالة ثانياً، وحيث انه لم يكن الجمع بينهما، كان اعتبار اصالة الجهة مقدماً على اعتبار اصالة الظهور، اذ لا معنى للتعبد بظهور الكلام الذي لم يثبت اعتبار جهته او صدوره، فاذا روعي حال الجهة، وبنى على ان الكلام صدر لبيان الواقع، امتنع فيه حمل الخاص على كونه ناسخاً للعموم، بل لا بد وان يكون محمولاً على انه مخصص للعام لا ناسخ له هذا .

ويرد على هذا الوجه ان المقصود من اعتبار كل من الجهة والصدور والدلالة، هو العمل بمقتضى ما يتلقاه المخاطب من المتكلم، ومعلوم ان هذه الجهات نسبتها الى العمل على السوية، كنسبة الاجزاء التركيبية الى المركب المؤتلف منها، ليس لبعضها تقدم على البعض الاخر، فلا وجه لرعاية الجهة والصدور قبل الدلالة ومقدماً عليها، كما هو مبنى الوجه المذكور، فلا بد من سد ثغور الدليل من الجهات الثلاث، حتى ينتهي الحال الى العمل ومقام الامتثال، الا ترى ان المركب لو انفق منه بعض اجزائه، لا يكاد يجدى الباقي من اجزائه في الاثر المترتب على المركب بتمام اجزائه، وهي هنا لو لم تتم الدلالة، لم يكد

يجدى اعتبار الجهة ولا الصدور فى الغاية المطلوبة من ذلك الخبر، اذ العمل بمقتضاه على ما ينبغى وكما هو صادر لبيانه وعلى حسب ظاهره، موقوف على تمامية الجهات الثلث، فاذا اختلف واحد منها، لم يكف يترتب عليه ذلك العمل المطلوب منه والمرغوب اليه، فالقول بلزوم رعاية بعض الجهات على بعض اخر منها، استناداً الى هذا الوجه كالاستناد الى سابقه، غير وجيه .

مضافاً الى ان الوجه المذكور لو سلم تماميته، فأنما يتم فى الدليل الواحد لو تعارض فيه جهتا الدلالة والجهة، لافى الدليلين كما هو مفروض المقام .

فالتحقيق الذى يساعد عليه النظر الدقيق ان يقال: فى وجه تقديم رعاية التخصيص على النسخ، ان الخاص ان كان مقدماً على العام، فأصالة العموم فى ناحية العام، انما تجرى اذا لم يكن فى البين ما يكون حجة اقوى على خلاف العموم، والمفروض ان الخاص اقوى دلالة من العام، فلوبنى على التخصيص، كان ذلك تخصصاً فى اعتبار العموم، لاتخصيصاً، بخلاف مالوبنى على النسخ واعتبر العام ناسخاً للخاص، فإنه يكون ذلك تخصصاً فى اصالة الجهة الجارية فى ناحية الخاص، ومعلوم انه يجب البناء على التخصص اذا دار الامر بينه وبين التخصيص .

وان كان الخاص متأخراً عن العام، فان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، لزم فيه البناء على التخصيص دون النسخ، لابتناء النسخ على اعتبار اصالة الجهة فى ناحية العام، وهى غير معتبرة فيه قبل حضور وقت العمل به، لعدم ترتب اثر شرعى على ذلك، ما لم يجيئ وقت العمل .

وان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام، كان اللازم فيه معاملة

النسخ، لان اصالة الجهة في ناحية العموم جارية الى حين ورود الخاص بلا معارض ولا مزاحم، ومن بعد وروده لا بد من بناء العمل على مفاد الخاص على كل من تقديري التخصيص والنسخ، فيكون ذلك في المعنى تبعيضاً في جهة العام، اذ هو قبل ورود الخاص محكوم عليه، بأنه قد صدر لبيان حكم الواقعي المنتهي امده الى حين ورود الخاص، ويكون حكمه بالنسبة الى بقية الازمنة المتأخرة عن زمان ورود الخاص، صادراً على غير جهة بيان الواقع، بلحاظ فرد الخاص الخارج عنه، ويكون المتحصل من ذلك، انا متوافقون مع القوم في البناء على التخصيص، او النسخ، في الموارد التي بنوا فيها على احدهما، الا ان اختلافنا معهم، انما هو في مدرك الحكم، حيث ان مدركه عندنا اعتبار اصالة الجهة في العام في الجملة، بالنظر الى الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام، وعدم اعتبارها فيه بالنظر الى الخاص الوارد قبل حضور وقت العمل به، ومدركه عندهم امتناع التخصيص في الاول وامتناع الاخر في الاخر «اي النسخ في الثاني» بناء منهم على المقدمتين اللتين قد فرغنا عن بطلانهما فتأمل .

ثم ليعلم ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام، تارة يكون دالا على محكومية الخاص بحكمه من حين صدور حكمه مع السكوت عن حكمه قبل ذلك، وهذا هو الذي انه قد عرفت بحكم النسخ يجب فيه بناء العمل على الخاص من حينه خاصة، واخرى يكون دالا على محكوميته بحكمه من الازل، اي من قبل صدوره الذي هو زمان العمل بالعام، وفي هذه الصورة تقع المعارضة بين الخاص والعام من حين صدور العام، وحيث ان الخاص اقوى دلالة من العام، وجب تخصيص العام به، ولزم بناء العمل على التخصيص دون النسخ. لا يقال: كيف يكون للخاص دلالة على توسعة في حكمه من الازل

وهو صادر بعد حين؟ الاترى الى المنشآت الوضعية فى باب المعاملات كالملكية والحرية وامثال ذلك، انما تقتضى حصول مضامينها من حين حصول الانشاء، وجريان الصيغة الانشائية، لاما قبل ذلك كما هو ظاهر. لانه يقال: نعم ما ذكرت جيدتين، الا انه فرق بين المقام ومقام الانشاء الوضعى، فان المقام من قبيل الحكاية التى يحكيها الراوى عن الامام (ع) او المروى عنه عن الواقع، وفى مثله يجوز الاعلام بكون الشئ محرماً، مثلاً من بدو الامر الى ختمه، فيصادف ذلك زمان العام من حين صدوره، ويقع التعارض بينه وبين العام فى جميع ازمته قبلاً وبعداً، وهذا بخلاف غير هذا المقام الذى يكون انشاء الملكية فيه، ويكون حكماً وضعياً، فانه انما يترتب الاثر من حين الانشاء، ضرورة انه يستحيل تقدم المنشاء على انشائه لانه كتقدم المعلول على علته .

هذا كله فيما علم تاريخ الخاص، واما اذا كان مجهول التاريخ، واحتمل وروده قبل العام وبعده، وعلى تقدير الثانى يحتمل وروده من قبل حضور وقت العمل بالعام، ويحتمل وروده بعده، فان كان الخاص دال على تقدم حكمه ازلاً بنى فيه على التخصيص، اذ لا يخرج واقع امره عن واحد من الفروض المحتملة فيه، والحكم فى جميعها البناء على التخصيص دون النسخ، واما اذا كان الخاص غير ناظر الى الازلية فيجبىء فيه احتمال النسخ، اذا كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، واحتمال التخصيص، اذا كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام، او قبل ورود العام، وحيث لامعين لاحد الاحتمالين، كان الواجب الرجوع الى الاصول العملية فأفهم واغتنم، والحمد لله.

«حول المطلق والمقيد»

«المقصد الخامس فى المطلق والمقيد، والمجمل والمبين.»

«فى تعريف المطلق والفرق بين المذهبين فيه»

«فصل: عرف المطلق بأنه ما دل على شايح فى جنسه». والظاهر ان المراد من الجنس فى هذا التعريف بمعنى السنخ الذى يعم الصنف والنوع، ولا يختص بأصلاح اهل الميزان والمعقول، كما ان المراد من الشيوخ فيه، احتمال انطباقه على القليل والكثير من افراده، وهل هذا الشيوخ معتبر فى حقيقة معناه وضعاً، او هو مستفاد منه بالقرينة العقلية المسماة بمقدمات الحكمة؟ فيه خلاف ذهب المشهور الى الاول وذهب سلطان العلماء الى الثانى (١) وتوضيح الكلام فى هذا النزاع، ان يعلم ان الماهية المتعلقة فى عالم الذهن، لا بد وان تكون محدودة بحد هو اما حد التجرد عن التقييد، او حد التقييد، فمثل رقة ان لوحظت بماهى رقة بلا اعتبارها سارية فى تمام الافراد او بعضها، كانت محدودة بحد التجرد المعبر عنه بأصطلاح شيخنا العلامة دام علاه بالماهية الفاقدة، وهذه الماهية المحدودة، بمنزلة الفرد الخارجى المحدود بحدود الشخصية، فكما ان الفرد الخارجى يكون مصداقاً عن كلية المعرى عن قيد التشخص، كذلك الماهية المحدودة، تكون مصداقاً من كليتها الغير المحدود بواحد من حدى التجرد والتقييد،

١- شرح معالم الدين «للمولى محمد صالح المازندراني» ويليه حاشية سلطان

وبعبارة اخرى من حدى الفقدان والوجدان، فكما ان زيدا فرد و مصداق من الانسان الكلى فكذلك الرقبة الملحوظة مجردة او مقيدة ب قيد السريان او الايمان، هى مصداق من الرقبة المهملة الغير الملحوظة بواحد من لحاظى التجرد والتقييد، فهما من هذا الوجه يتساويان ويتشاركان، وان كانا يفترقان من أن زيدا جزئى حقيقى لا يكاد ينطبق على القليل والكثير، بخلاف الرقبة، فأنها تقبل الانطباق على القليل والكثير سواء اعتبرت بها مجردة او مقيدة بالايمان، ومن ثم دخلت الرقبة بهذا الاعتبار وهذا اللحاظ فى المعقولات الاولى، بخلاف زيد فإنه فرد خارجى موجود فى الخارج، ومتشخص بخصوصية الخارجية، فلا يكون من المعقولات، بل من الموجودات الخارجية .

نعم الانسان الذى يكون زيد مصداقاً له وفرداً منه، يندرج فى المعقولات، وهو من المعقولات الاولى، كما ان الرقبة الملحوظة مجردة عن القيد، تندرج فى المعقولات الاولى، وهذه الرقبة بهذا الاعتبار وهذا اللحاظ هى التى صارت معركة للاراء ومحل للخلاف بين المشهور والسلطان، فذهب المشهور الى انها هى المعنى الموضوع له، وذهب السلطان الى ان الموضوع له هو الماهية المهملة الغير المقرونة بلحاظ التجرد او التقييد، وان كانت لاتنفك فى الذهن عن احد اللحاظين، الا ان كلا من اللحاظين انما هو من لوازم وجودها ذهنى، ولا يكون داخلاً فى حقيقة المعنى، ويتفرع على ذلك النزاع ان الرقبة المؤمنة التى هى مقيدة بقيد الايمان، لو استعملت فى الكلام كانت مجازاً عند المشهور، لخروجها عن الشيوخ الى خلافه، وحقيقة على مذهب سلطان العلماء، لانها فرد من افراد الماهية المهملة المسماة فى اصطلاحهم باللابشرط المقسمى، فى قبال

المهية اللابشرط القسمة، وهى المهية الملحوظة مجردة عن قيدي السريان والايمان، فيكون محصل الخلاف بين الفريقين ان المطلق عند المشهور موضوع للماهية اللابشرط القسمة، وعند السلطان موضوع للماهية اللابشرط المقسمة، والمهية بالاعتبار الاول فرد من افراد المهية بالاعتبار الثانى، وليس لها بالاعتبار الثانى وجود مستقل فى وعاء الذهن، وانما هو محفوظ فى ضمن وجودها بالاعتبار الاول، او بقيد الايمان، فالرقبة المجردة والرقبة المقيدة بالايمان كلاهما حافظان للرقبة المهمة، وهى المعنى الموضوع له على راي السلطان، فلم تخرج الرقبة المؤمنة عنده، عن كونها فرداً من افراد المعنى الحقيقى، ولا يكون استعمال اللفظ فى ذلك المعنى المقيد، الامن باب استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى المتحقق فى ضمن فرد من افراد، بنحو تعدد الدال والمدلول، ومعلوم ان مثل هذا الاستعمال يكون استعمالاً حقيقياً لامجازياً، كما هو لازم قول المشهور، لظهور ان المقيد يفاير المجرد الذى يراه المشهور هو المعنى الموضوع له، فلو استعمل اللفظ فى المعنى المقيد، كان اللفظ خارجاً عن معناه الحقيقى ومتجاوزاً به عن معناه الاصلى، فيكون اللفظ مجازاً فى الاصطلاح، لاحقيقة كما يقول السلطان قده .

فأن قلت: كيف يجوز ان يكون الموضوع له هو المعنى الاهمالى، كما يراه السلطان؟ وكيف يكون ذلك معنى جامعاً ومفهوماً مشتركاً بين الماهية المجردة والمقيدة؟ وليس ذلك الاجمعاً بين اعتبارى الوجدان والفقدان؟ وهل هذا الابعينه التناقض المحال؟

قلت: قد اشرنا انفاً الى اندفاع هذه الشبهة، وبطلانها بما بيناه من ان المهية الموضوع لها اللفظ، معنى محفوظ فى ضمن كل من قسمة المجرد والمقيد، وليس لها فى عالم الذهن وجود مستقل

بحياله، حتى يكون ذلك جمعاً بين النقيضين .
فأن قلت: كيف لا يكون لها وجود استقلالي في عالم الذهن والتصور،
وهي معنى قد وضع اللفظ بحذائها، فإن الواضع اذا اراد الوضع،
لا بدله من تصور المعنى اولاً، ثم من بعده يضع اللفظ له، ومعلوم ان
المعنى المتصور والملحوظ قبل الوضع، هو معنى مستقل بحياله،
لخروج القيود عنه في ذلك اللحاظ وتجرده عنها، فيكون المعنى
الموضوع له، عارياً عن قيدي الوجدان والفقدان، وصالحاً لانطباقه
على كل من الواجد والفاقد، ولا يكون ذلك الا اذا فرض اشتراك
المعنى بين المتناقضين وكان جامعاً بينهما وهو محال .

قلت: انما يفتقر الوضع الى تصور المعنى الموضوع له اولاً،
هذا التصور تارة يكون استقلالياً، واخرى تبعياً، ولا يجب فيه ان يكون
استقلالياً خاصة، وما نحن فيه من قبيل الثاني الذي هو التصور
التبعي، فإن المهية لدى الوضع اذا حضرت في الذهن وتصورها
الواضع، لم تكن خارجة عن احد الامرين، اذ هي اما ان تكون مجردة
عن قيد، او مقيدة به، الا ان اللفظ لم يوضع الاللماهية المحفوظة
في ضمن المجرد والمقيد، فالماهية بأعتبار الوضع معرأة عن كل من
قيدي التجرد والتقييد، وان كانت بأعتبار اللحاظ غير خارجة عن
احدهما فلا تغفل .

فأن قلت: المطلق اذا كان عبارة اخرى عن الماهية المعروضة
لواحد من قيدي الوجدان والفقدان، كان من المعقولات الثانية التي
لا تحقق لها في الخارج، فلا يجوز التمسك به في مقام الامتثال للحكم
بالاجتزاء بالقليل والكثير .

نعم هذا حسن على سذهب المشهور، الذاهبين الى ان المطلق
هو الماهية المجردة عن التقييد بالايمان او قيد السريان، فإنه بهذا

المعنى يقبل الانطباق على القليل والكثير، اكونه من المعقولات الاولى فهو كالانسان الكلى الذى يجوز انطباقه على الواحد والكثيرين من الافراد الخارجية، لاككلية الانسان التى هى من المعقولات الثانوية التى يستحيل صدقها على الخارجيات .

قلت: لاتنافى بين أن يكون المطلق هو ذلك المعنى المعروف، لقيد التجرد الذى يرى غير قيده، ويكون هو وقيدته اثنين ومتعديين فى عالم الذهن، وبين ان يكون موضوع حكم العقل بالامتثال، هو ذلك المعنى المجرد الذى يرى مع قيده شيئاً واحداً، وهذا المعنى الثانى من المعقولات الاولى كالانسان الكلى، يجوز انطباقه على القليل والكثير من الافراد الخارجية، وهذا المعنى هو الذى يرومه السلطان، حيث انه يستدل عليه بمقدمات الحكمة، فمقدمات الحكمة تكون قرينة عقلية على تعيين المراد من مصداق المطلق، اذ المطلق على مذهبه محفوظ فى ضمن كل من المجرد والمقيد، ولا يختص بالمجرد كما يراه المشهور، فاذا جيء بلفظ الرقبة معرى عن قيده الايمان والسريان، لزم بحكم العقل ان يكون المعنى المتصور فى لحاظ المتكلم، هو المعنى المجرد المتحد مع قيده كأتحاد المهيبة مع الشخصات الخارجية، لانسلا ب الاثنية فيما بينهما .

والحاصل: ان المهيبة المجردة انما تكون من المعقولات الثانية، اذا انحلت الى شيئين وكانت منحازة عن قيد التجرد، فأنها بهذا الوجه وهذا اللحاظ يستحيل انطباقها على الخارجيات، اذ ما فى الخارج ليس الا الواحد بلا اثنية، واما اذا لوحظت متحدة مع قيد التجرد وكانت واحدة، فقد اندرجت فى المعقولات الاولى التى يجوز انطباقها على القليل والكثير، وهذه الماهية بهذا النحو من اللحاظ والوجود ذهنى، انما تثبت بمعونة مقدمات الحكمة، وبالجمله

المهية المهمة لا تكون لها وجود في الذهن، الا بعد ذلك الحداما ان يكون هو التجرد او التقييد، وليس شأن مقدمات الحكمة الاثبات تحديدها بالحد الاول، وهى بهذا الحد من المعقولات الاولية التى يجوز انطباقها على الخارجيات، فيكون استفادة التحدد بعد التجرد من القرينة العقلية على مذهب السلطان، ومن الوضع على مذهب المشهور .

«التحقيق فى بعض الالفاظ التى يطلق عليها المطلق»

واذ تبين لك الفرق بين المذهبين بما لا مزيد عليه، فأعلم ان المختار عندنا قول السلطان، بشهادة التبادر والوجدان، ولنذكر لك :«ما وضع له بعض الالفاظ التى يطلق عليها المطلق، او غيرها مما يناسب المقام فمنها اسم الجنس كإنسان، ورجل، وفرس، وحيوان، سواد، وبياض، الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض، بل العرضيات، ومنها علم الجنس كاسامة والمشهوريين اهل العربية، انه موضوع للطبيعة، لا بماهى هى بل بماهى متعينة بالتعين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون اداة التعريف.»

وعمدة الاشكال فيه: ان هذا التعيين مما لا يكاد يستفاد من اسامة، بل لا يستفاد منه الا ما يستفاد من اسد، والظاهر ان الذى الجأهم الى ذلك مارا وافية، من جريان احكام المعرفة عليه، وفى دلالة ذلك على ما ذكره من اعتبار التعيين فى المعنى، نظر، لظهور ان مثل ذلك فى الاحكام، يبتنى على الورود والسماع، وليس له منشأ غير ذلك، وماتراهم يذكرونه من بعض التعليقات النحوية فى كتبهم، انماهى استحسانات ونكات ذكرها بعد الوقوع.» فالتحقيق انه موضوع

لصرف المعنى، بل لاحظ شيء معه اصلاً كأسم الجنس والتعريف معه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي.

وربما يشكل عليه مضافاً الى ما سمعت بأن اعتبار التعيين الذهني فيه، يناهض انطباقه على الخارجيات في مثل هذا اسامة مقبلاً، لامتناع انطباق المصنوع الذهني بما هو حاضر في الذهن على الخارجيات، الابتجريد عن خصوصيته الذهنية، هذا نحو من «التصرف في المحمول بأرادة نفس المعنى بدون قيده» وهو «تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه».

وربما يمكن التفصي عن هذا الاشكال الثاني، بأنه مبني على ان يكون خصوصية العمدية الذهنية قد اخذت قيداً دخيلاً في معنى علم الجنس، وليس كذلك بل انما هي اخذت مراة لتعريف حال ذلك المعنى الذي وضع له علم الجنس، فيكون فيها اشارة وتنبيه، على ان معناه ليس الطبيعة بما هي هي، بل بما هي حصة منها على وجه تكون مساوقة لتلك الخصوصية الذهنية، بنحو خروج القيد والتقييد، كما سمعت نظيره في المعاني الحرفية، وهذا معنى لا يكاد يمنع العقل ولا يحيل انطباقه على الخارجيات، فلماذا مدع وذهب اليه ذاهب لم يرد عليه شيء غير المطالبة بالبرهان على وقوعه، وليس، فليس.

«في المفرد المعرف»

«ومنها المفرد المعرف باللام» ويجيب في المعرف بلام الجنس منه الكلام المذكور في علم الجنس ويزيد عليه بأن البناء على معرفية اللام فيه للجنس يؤدي الى اجتماع تعريفين على معرف واحد في قولك هذا الانسان نوع، مشيراً الى الطبيعة النوعية، فلا بد وان

تكون اللام فيه «للتزيين كما فى لفظ الحسن، والحسين عليهما السلام». ولعلمك تقول لا يجوز فى اسم الاشارة، الا ان يشار به الى محسوس خارجى لا ما يكون من قبيل المعانى الغير المحسوسة بالعيان، ولكنك غفلت عن ان ذلك واقع فى كلماتهم تنزيلاً منزلة المحسوس، كما يقال: ضربنى زيد وهالنى هذا الضرب .

فان قلت: انسلاخ التعريف عن اللام، ليس بأولى من القول بأنسلاخه عن اسم الارشارة .

قلت: اسم الاشارة كاد ان يكون نصاً فى التعريف، فأرتكاب التأويل فيه مستبعد جداً فلا يصار اليه بخلاف اللام .

ومنها: الجمع المحلى باللام وهل دلالته على العموم والاستغراق بالوضع او بالاطلاق؟ فيه خلاف بين الماتن قده وغيره، وقد تقدم الكلام فيه فى بحث العموم وعرفت ثمة انه انما يدل على العموم بالوضع، لا بالاطلاق وفاقاً للمعظم وخلافاً للماتن، ووافق شيخنا الاستاذ دام علاه فى ذلك الماتن، وهل هذه الدلالة الاستغراقية ناشية من دلالته على التعيين «حيث لاتعيين الابرتبة المستغرقة لجميع الافراد» او هى مستندة الى وضعه كذلك لالى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به التعريف؟» فيه وجهان .

«فى التكرة»

«ومنها التكرة مثل رجل، فى جاء رجل من اقصى المدينة (١)

او فى جئنى برجل.»

وينبغى اولا ان يعلم ان مفهوم الواحد والوحدة، يفاير مفهوم التكرة المبحوث عنها، من وجوه :

احدها: ان التكرة تقيدت فيها الطبيعة بالخصوصية الخارجية، وحيث لاتحدد لتلك الخصوصية الا بكونها واحدة لاعشرة مثلا، كان لفظة التكرة مترددة بين كثيرين، وليس ذلك من باب انطباق مفهومها على كثيرين حتى تندرج فى قسم الكلّيات، كما هوشأن مفهوم الوحدة والواحد، اذ الواحد مفهوم يصلح انطباقه على فرد، كما يصلح انطباقه على افراد، الا ان انطباقه على الافراد، ليس الابلحاظ احادها، لابلحاظ تشكيلها بالهيئة الاجتماعية، فمثل العشرة ان اعتبرت مؤتلفة من مجموع اعداد خاصة، لم يصح انطباق مفهوم الواحد على اعدادها، وان اعتبرت مؤتلفة من احاد كل واحد منها واحد، كان مفهوم الواحد ينطبق على احادها، وهذا بخلاف التكرة فان التكرة جزئى حقيقى لتقومها بالخصوصية الخارجية التى يستحيل انطباقها على كثيرين، ولعل هذا هو السر فى ان جعلوا التكرة من قسم الجزئى واسم الجنس من قبيل الكلى .

ثانيها: ان الواحد مفهوم كالانسان ينطبق على افراده قليلة

وكثيرة، بخلاف النكرة، فإنه ينحصر في القليل، لتخصصه بالخصوصية الخارجية التي لا تتعدى عن موردها الخاص الخارجي، فلوقيل اكرم واحداً واتفق للمخاطب اكرامه احاداً، كان كل واحد منها مورد الامتثال، وتحقق الامتثال باكرام الجميع، بخلاف ما لوقال اكرم رجلاً، فإنه لو اكرم رجلاً لم يعد ممثلاً الا في اكرام احدهم لاجمعيهم .

ثالثها: ان الخصوصيات الخارجية نحو الزيدية والبكرية مثلاً، خارجة عن حيز الطلب في اكرم واحداً بخلافه في اكرم رجلاً، فهذه الوجوه الثلث هي الوجوه الفارقة بين النكرة واسم الجنس، وان كانا يتشاركان في صحة جريان مقدمات الحكمة فيهما، اذ النكرة وان لم يكن لها سعة انطباق على متكررات افرازية، الا ان ورودها بغير اقتران بحالة خاصة، ولا شرط خاص، يقضى بأطلاق الحكم وعدم اختصاصه بما يتوهم اختصاصه فيه .

ثم ان ما تراه من الفرق بين مثالي النكرة في جاء رجل وجئني برجل، انما هو ناش من الفرق في الكلام الاخباري والانشائي، لما هو المعلوم من ان الاخبار يحكى عن واقع معلوم، بخلاف الانشاء، فإنه طلب تعلق بالمطلوب الذي لاتعين فيه في عالم الخارج، بل هو مردد بين افراد كثيرة، فالفرق بين النكرتين عرضي ناش عن الخصوصية الكلامية، لذاتى، منشأ اختلاف الحقيقة والمفهوم فلا تغفل .

«فى استفادة السريان من المطلق بمقدمات الحكمة»

«فصل:» المطلق كما تقدم لادلاله الا على المهية المبهمه، فيحتاج استفادة الشيوخ والسريان منه الى قرينة حالية او مقالية، وقد استفاد ذلك من قرينة عقلية، بملاحظة ان المتكلم اذا كان فى مقام بيان تمام مراده، ولم يقم ما يدل على تعيين مراده، مع انتفاء قدر المتيقن فى مقام التخاطب، فلا بد وان يكون مراده الماهية الشايعة فى جميع الافراد، وهذا حكم عقلى يحكم به العقل حكماً جزمياً، اذا كانت المقدمات الثلث كلها جزمية، والا كان حكماً ظنياً معتبراً، لاستناده الى ظهور حال او مقال .

وربما يستشكل فى اطلاق القول بأن المقدمات، اذا كانت جزمية كان الشيوخ فى الماهية جزمياً كذلك، لجواز التفكيك بين واقع المراد وبين ما يلقى الى المخاطب، ليكون حجة فى حقه يعمل به حتى يرد دليل على خلافه، فان ما يلقاه المخاطب من المتكلم انما يكون حجة له، وعليه اذا لم تقم حجة اقوى على خلافه، فاذا ظفر بالمقيد ينكشف لديه حال واقع المراد، وانه على خلاف ما للقى اليه من الكلام الذى كان حجة على الاطلاق عنده قبل الظفر بالمقيد، فجاز حينئذ تخلف الحجة عن الواقع، ولم يكن استفاد من المقدمات الثلث، الاصححة الاحتجاج بالكلام على الاطلاق .

فان كانت المقدمات الثلث كلها جزمية، كانت حجية الاطلاق المستنتجة منها جزمية، سواء وافقت الحجة للمراد الواقعى او خالفته، وان كانت المقدمات كلها او بعضها ظنية، كانت حجية الاطلاق

المستنتجة منها ظنية ايضاً، فمقام الحجية مقام، ومقام الواقع مقام اخر .

ولقد اشار الماتن قده الى هذا بقوله «ان المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك واطهاره وافهامه، ولولم يكن عن جد، بل قاعدة وقانوناً، لتكون حجة فيما لم يكن حجة اقوى على خلافه، لا البيان فى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد، ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، ولذا لا ينثلم به اطلاقه وصحة التمسك به اصلاً فتأمل جيداً.»

ولعله اشار بأمره بالتأمل اخيراً الى امكان الخدشة فيما ذكره، بأن كونه فى مقام بيان تمام مراده، اذا كان مقطوعاً به ومعلوم على وجه الجزم واليقين، كان ذلك دليلاً جزمياً، على ان الحكم فى واقع الامر على الاطلاق، فاذا ورد مقيد على خلافه، لزم طرحه او تأويله، ولا يكون من باب تعارض الحجيتين، حتى يلتبس الاقوى منهما، بل من باب تعارض الحجة واللاحجة، والسرف فى ذلك ان حجية الاطلاق ليس الا بكشفه عن مرام المولى الذى تكلم بالمطلق، وليست حجيته منوطة بقصد الحجية، حتى يتوهم التفكيك بين الحجية والكاشفية عن واقع الارادة، بل ليست الحجية، الا باعتبار كاشفية الاطلاق، عن واقع الارادة، فاذا كانت مقدمات الكاشفية يقينية مجزوماً بها، كانت الكاشفية جزمية ايضاً، والا فلا، فحينئذ لاوجه للتفكيك، وماتراهم من التزامهم بالتقييد بعد الظفر بالمقيد، فأنما ذلك من جهة عدم احراز المقدمات على وجه اليقين، بل بأصل عقلائى، وهو انما يركن اليه اذا لم يظفر بالمقيد وبعد الظفر به يجب اتباعه، ورفع اليد عن مقتضى الاصل فيكون الظفر به كاشفاً عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان .

«فى اقسام الاطلاق»

«بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها»

«الاول:» ان الاطلاق يختلف حاله تارة يكون اللفظ مطلقاً من وجه دون وجه، واخرى يكون مطلقاً من جميع الجهات، فأن المتكلم تارة يكون نظره فى اطلاق اللفظ من حيث الافراد خاصة، واخرى من حيث الحالات كذلك، وثالثة من حيث الموارد كذلك، ورابعة من حيث الاسباب كذلك، وخامسة من حيث الجهات كلها، ومقتضى الاصل هو الاخير، مالم يكن فى الكلام ما يدل على انصراف النظر الى جهة واحدة منها، والا فالمتبع اطلاقه من تلك الجهة لاغيرها، ويبقى اللفظ مهملاً من غير تلك الجهة، فلا يجوز التمسك بأطلاقه من غير تلك المنظور اليها، وبهذا يفترق الحال بين قولى المشهور وسلطان العلماء، اذ على قول المشهور لايجوز التفكيك فى الاطلاق من حيث الجهات، لاستناد الاطلاق عندهم الى الوضع دون القرينة العقلية، بخلافه على مذهب السلطان فأن الاطلاق عنده مستند الى القرينة، وهى تختلف بحسب نظر المتكلم، فربما يكون نظره الى الاطلاق الافرادى خاصة، فيكون اللفظ حجة فيه خاصة دون غيره من الاطلاق الاحوالى، مثلاً لوورد سور الهرة لا بأس به (١) كان ذلك دليلاً على طهارة سورها من كل هرة، ولكن لايدل ذلك على طهارة سورها ولو كان فمها متلوة بالدم، حينما تأكل من الشيء الذى بقيته يسمى

سوراً، لان الرواية وان كان ناظرة الى الاطلاق من حيث الافراد، الا انها لم يكن لها نظر الى الاطلاق الاحوالى، فلا يجوز التمسك بهذا الوجه من الاطلاق نعم لو اتفق ان حالات الافراد غالباً لا ينفك عنها الافراد، يسرى الحكم من الافراد الى الحالات ايضاً، ويشتركان فى حكم الاطلاق الافرادى، كما فى مثلنا هذا، لو شك فى ان زوال عين النجاسة عن فم الهرة مطهر لقمها اولاً؟ فإنه يجوز البناء على مطهريته، اخذاً بهذا الاطلاق الافرادى المفروض تحققه فى هذه الرواية، لان مثل هذه الحالة فى الهرة غالبية لا تنفك عنها، الا نادراً، فأنها لاتزال تأكل الفار والطيور ويتلوث فمها بالدم ثم يزول عينه عن فمها، فلولا ان يكون زواله مطهراً لقمها، لكان الاطلاق فى نفي البأس عن سؤر الهرة، منزلاً على النادر، من افراد الهرة التى لاتأكل الفار والطيور، وهذا قلما يتفق فى افراد الهرة، فلا بد فراراً عن تنزيل الاطلاق على النادر من افراده، من ان يرتكب التعميم فى نفي البأس، من غير فرق بين الافراد والحالات فتأمل حقه .

«فى عدم افادة الاطلاق عما كان القيد من لوازم الافراد»

«الثانى» : قد عرفت ان الحمل على الاطلاق، يفتقر الى امور : منها انتفاء ما يدل على تعيين المراد بذكر القيد، كمؤمنة فى اعتق رقبة مؤمنة، فانه اذا ذكر اللفظ خالياً عن مثل هذا القيد، وجبىء بالرقبة مجردة عن قيد الايمان، وكان المتكلم فى مقام البيان، كان ذلك حجة على اطلاق الحكم فى الرقبة، من غير فرق بين كونها مؤمنة او كافرة، لكن هذا انما يتجه لولم يكن القيد من لوازم الافراد المحكومة بالحكم، والافلو كانت الافراد لا تنفك عن ذلك القيد ولو عادة،

لم يكن في مجرد اللفظ عن ذكر القيد، دلالة على اطلاق الحكم وشموله لصورتى وجود القيد وفقده ، فلو كان زيد من عادته الوضوء فى جميع اوقاته ولا تنفك عن الطهارة عادة، وامر بالصلوة اذا دخل المسجد ، لم يكن فى مثل ذلك الامر الخالى عن اشتراط الطهارة، دلالة على اطلاق الحكم، ولا يجوز التمسك به للمقول بجواز الصلوة فى المسجد بلا طهارة، ومن هذا الباب الاحكام المتعلقة بالمشافهين لسوقيل باختصاص الخطاب بهم، فانه لا يجوز الاخذ باطلاقها حتى يحكم بأنسحابها الى الغائبين، بدليل اشتراك التكليف بينهم، اذ من الجائز ان يكون ذلك الحكم مشروطاً بشيء لا ينفك عن المشافهين، مثل تشرفهم بحضور الامام عليه السلام، او كونهم فى زمانه «ع» ، وانما لم يذكر ذلك الشرط معتبراً فى الحكم للاستغناء عن ذكره بملازمتهم له «ع» او كونهم فى زمان الحضور، مثل ماورد فى اخبار الترجيح من الامر بالارجاء حتى تلق امامك (١) فتدبر جيداً .

«وهم ودفع»

«الثالث:» قد ذكرنا فى صدر المبحث ان من شرائط التمسك بالاطلاق، انتفاء تحقق القدر المتيقن فى مقام التخاطب، وربما يستشكل فى اطلاق هذا الشرط، فيقال: ان المتكلم تارة يكون فى مقام بيان تمام مرامه بما يورده من الكلام المشتمل على المطلق، او مع غير ذلك الكلام ولم يكن له غرض فى تفتن المخاطب والتفتاته الى ان ذلك الشيء المفهوم من الكلام هو تمام مرامه، واخرى يكون

فى بيان تمام مرامه فى خصوص ما يورده ويذكره من الكلام المشتمل على المطلق، ولم يكن له غرض فى تفتن المخاطب الى ان ذلك هو تمام مرامه، وثالثه يكون فى مقام بيان تمام مرامه بخصوص ما يذكره من الكلام المشتمل على المطلق، ويكون قد تعلق غرضه بأن يتفتن المخاطب، ويلتفت الى ان ذلك هو تمام مرامه، ولا يتم هذا الشرط الاعلى الفرض المذكور فى الصورة الثانية، اذ على الفرض الاول لم يعتبر فى القدر المتيقن المانع من التمسك بالاطلاق، ان يكون متيقناً فى مقام التخاطب، بل كل متيقن ثبت تيقنه من حاق حقيقة الكلام، او من خارجه يكون قادحاً فى الاخذ بالاطلاق، اذ لا يلزم منه منافاة للفرض لو كان ذلك المتيقن تمام مراد المتكلم، فلو كان للكلام مثل هذا المتيقن الذى اقتضاه ظاهر الخطاب او غيره لم يجز البناء على اطلاق الحكم فى مثل ذلك الكلام، فلا يتجه فيه اعتبار التيقن فى مقام التخاطب كما هو مبنى الشرط المذكور، كما انه على الفرض الاخير لا يكون وجود المتيقن، مانعاً عن التمسك بالاطلاق، ولو كان ذلك المتيقن متيقناً فى مقام التخاطب، اذ لو كان تمام المراد واقعاً هو ذلك المتيقن ومع ذلك لم ينبه المخاطب بأنه تمام مراده، لكان ذلك منافياً لغرضه، فلا بد وان يستكشف عن عدم التنبيه والاعلام، بأن الحكم مطلق لا يختص بالقدر المتيقن الثابت تيقنه من ظاهر الخطاب، او من غيره، هذا حاصل ما يمكن ايراده فى المقام اشكالاً على الشرط المذكور .

وفيه: ان الشرط المذكور انما اعتبر فى الكلام الخالى عن قرينة دالة على واحدة من الفروض المزبورة، فانه اذا خلى الكلام عن القرينة، كان الاصل فيه البناء على الاطلاق بالنحو المفروض فى الصورة الثانية خاصة، اذ على الفرض الاول يكون الكلام غير واف بتمام

المرام، وهذا امر لايساعده ظاهر الحال فى كل متكلم يبرز مقاصده بكلامه، فأن ظاهر حاله يقتضى ان يكون كلامه ذلك وافياً بمقاصده التى تعلق غرضه ببيانها، وان لا يكون له غرض الا بأن يبين مرامه بما يورده من الكلام، لابه او بغير ذلك الكلام، كما انه على الفرض الاخير يكون لاعلام المخاطب وتنبيهه على ان المفهوم من الكلام هو تمام مرامه، دخل فى الفرض المقصود فى ذلك الكلام، وهذا مما يندر اتفاقه، اذ قلما يتفق توقف المصلحة على ذلك، فلم يبق الا ان يكون غرض المتكلم بيان مرامه بالنحو المفروض فى الصورة الثانية، وعليه جرى بناء العقلاء فيما يتلقونه من المطلقات، فكان ذلك اصلاً عقلائياً متبعاً فى موارد الشك، وهذا النحو من البيان يقدر فيه وجود المتيقن المستفاد من مقام التخاطب، فاتجه بذلك الاشتراط المذكور ولم يرد على اطلاقه محذور فافهم .

«فى تعارض العام والاطلاق»

«الرابع:» انه قد يذكر فى الكلمات ان العام مقدم على الاطلاق عند التعارض، وعلوه بأن العام يدل على العموم بالوضع، والاطلاق بمقدمات الحكمة، وهى لا تجرى بأسرها فى المطلق اذا كان فى قبالة العام، لانثلام بعض هذه المقدمات على هذا الفرض، لمادريت من ان من جملة المقدمات انتفاء ما يدل على التعيين والتقييد، والعام بوضعه صالح للتقييد لكونه دليلاً تنجيزياً على مؤداه غير معلق على شىء، بخلاف المطلق فان دلالة على الاطلاق منوط على عدم ورود البيان على خلافه، والعام صالح للبيان على الخلاف جداً .
وفيه: انه غير تام على اطلاقه، اذ هو انما يتم لو كان المتكلم فى

مقام بيان مرامه بما يورده من الكلام الاطلاقى، او غيره، فإنه على هذا التقدير لو ورد عام فى قبال المطلق، كان من باب تعارض المقتضى التنجيزى الذى هو العام، والمقتضى التعليقى الذى هو المطلق، دائماً ابداً يكون المقتضى التنجيزى هو المتقدم على التعليقى، اما اذا فرض كون المتكلم فى مقام بيان مرامه بخصوص الكلام الاطلاقى لا غيره، فاللازم مراعاة اقوى الظهورين، لاستقرار ظهور المطلق بأنقطاع الكلام عليه، غير مقترن بما يدل على تقييده، ويكون حينئذ كالعامة مقتضياً تنجيزياً، فهو والعام على حد سواء من هذه الجهة، فإن كانت مقدمات الاطلاق كلها او بعضها ظنية كان الاطلاق دليلاً ظنياً معتبراً دالاً على اطلاق الحكم، فإن ساوى العام فى دلالة تعارض الدليلان والتمس المرجح السندى او الجهتى ان كان، والابنى على التخيير، وان كان فى احدهما اقوائية ظهور من الاخر، ارتكب التأويل فى الظاهر منهما لامحالة بقريئة الاظهر .

وان كان مقدمات الاطلاق كلها قطعية، كان اطلاق اللفظ دليلاً قطعياً على اطلاق الحكم ولزم ارتكاب التأويل فيما يخالفه، نصاً كان او ظاهراً عاماً او خاصاً، وان لم يكن التأويل فيه يطرح، لان الظنى لا يعارض القطعى حسب الفرض .

«فى قادية الانصراف فى التمسك بالاطلاق»

«الخامس:» انه قد ينصرف المطلق الى بعض افراده ، فيكون ذلك قادحاً فى التمسك بأطلاقه، الا ان ذلك فى غير الانصراف البدوى، فان للانصراف مراتب ثلاث، اذ هو تارة يكون على وجه غير ثابت ويكون زائلاً بالتأمل، وهذا يسمى فى اصطلاحهم بالانصراف

البدوى، ومثله لا يمنع التمسك بظاهر الاطلاق، واخرى يكون على وجه مؤد الى تيقن بعض افراده فى الارادة ويقع التشكيك فى ارادة غيره من بقية الافراد ويسمى هذا بالمضر الاجمالى، لادائه الى الاجمال وخروج اللفظ عن صلاحية التمسك بأطلاقه، وان كان حجة فى القدر المتيقن بلاكلام، وثالثة ان يكون على وجه مؤد الى تعين فرد من افراده فى الارادة، وهذا هو المسمى بمبين العدم، اذ فيه بيان لعدم ارادة غير ذلك الفرد المنصرف اليه اللفظ، ومنشأ الاختلاف فى هذا النحو من الانصرافات، اختلاف مراتب الاستعمال، فأنه ربما يغلب استعمال اللفظ فى شىء حتى يكون ثمة انس بين اللفظ وذلك المستعمل فيه، فهو فى اول درجته، ينصرف اللفظ الى المستعمل فيه بالانصراف البدوى، وفى الدرجة الثانية ينصرف اللفظ اليه مع التشكيك فى ارادة غيره، وفى الدرجة الثالثة ينصرف اللفظ اليه مع تعين ارادته، ولاظن ان يخفى عليك الفرق بين الاول والاخيرين عملاً، لظهور ان بناء العمل فى الاول على الاطلاق، بخلافه على الاخيرين، فأن بناء العمل فيهما على المنصرف اليه متعيناً كان او متيقناً .

وربما يفترقان عند المعارضة فأن المطلق المنصرف بالانصراف المضر الاجمالى لو عارضه مطلق اخر يوافق فى الحكم الاثباتى مع كشف وحدة المطلوب، وجب الاخذ بظاهر الثانى، لانه بظاهره حجة على غير المتيقن، وليس فى المطلق الاول، دلالة على عدم ارادة غير المتيقن من افراده، فيكون ذلك من قبيل تعارض الحجة واللاحجة، وهذا بخلافه فى المطلق المبين العدم، اذ هو حجة على عدم ارادة غير المنصرف اليه اللفظ، فلوورد فى قبالة مطلق اخر لانصراف فيه الى فرد من افراده، كان ذلك من باب تمارض الحجيتين، فيلتمس

الاظهر منهما دلالة فتفطن .

«تتمة مهمة»

وهي انه ربما يختص الانصراف بحالة دون حالة، فيكون المطلق عند التمكن منصرفاً الى فرد ومع العجز الى فرداخرتارة، ولا انصراف معه فيه الى فرد من افراده اخرى، فلو قال المولى اكرم العالم، وكان هناك عالم مشهور انصرف اللفظ اليه مع التمكن من اكرامه، واما مع العجز، وعدم التمكن من اكرامه، فلو كان عالم مشهوردونه هناك، انصرف اللفظ اليه، وان لم يكن فحينئذ يكون بقية الافراد كلها متساوية الاندرج تحت المطلق، ليس لبعضها مزية على البعض الاخر، وربما يختلف الانصرافات بحسب اختلاف الحالات، ففي حالة الاختيار ينصرف اللفظ الى شىء غيرما ينصرف اليه فى حالة الاضطرار، ومن هذا الباب ضرب اليمين على التراب فى التيمم، فإنه ينصرف الى ضرب باطن الكفين مع الاختيار، ومع التعذر ينصرف الى ضرب الظاهر منهما، وهكذا الحال فى المسح بباطن الكف فى حال الاختيار، وبظاهره فى الاضطرار، وبهذا الوجه اجبنا فى مبحث الوضوء عن قال بسقوط المسح عند التعذر من الباطن ان شئت فراجع وتأمل .

«فى ان حمل اللفظ على الاطلاق يختلف باختلاف الموارد»

«السادس»: انه لاينبغى الارتياح فى ان نتيجة مقدمات الحكمة، ليست الاحمل اللفظ على ما هو المتعين بالذات، وهذا يختلف بحسب اختلاف الموارد، فان كان اللفظ معرى عن قرينة تقتضى صرفه عن معناه الاطلاقى الى غيره، بنى على انه مستعمل وحجة فى ذلك المعنى

الاطلاقي، كرقبة اذا ورد في كلام لم يقتصر بقريئة تخرجها عن اطلاق
 الماهية فأن اقتصر بقريئة تقتضي صرفه الى الشيعاء وسريان الماهية
 في افرادها، فاللازم اتباع القرينة والبناء على سراية الماهية في
 الافراد، الا ان قدر السراية وكميتها، لم يكن محدوداً في كلام الحكيم،
 فلزم تنزيل ذلك القدر وتلك الكمية على المتعين الذاتي، وليس هو
 الا البناء على شيوعها في جميع الافراد، كما انه لودلت القرينة على
 اعتبار خصوصية في شيوع الماهية، ولم تكن تلك الخصوصية مبينة
 في كلام الحكيم، لزم البناء في مثل ذلك على العموم البدلي .
 وبالجملة كل ما تقوم عليه القرينة يؤخذ به بمقدار ما قامت
 عليه القرينة ويحكم فيما زاد عليه بلزوم الاخذ بما تقتضيه مقدمات
 الحكمة، وهي قد تقتضي الشيعاء والعموم الاستيعابي او البدلي كما
 قد عرفت، وقد تقتضي التعيين والاختصاص في فرد معين، كما في
 الطلب المنقذ في نفس المولى، فانه موجود خارجي يلزم فيه التعيين
 والتشخص الخارجي، فلا يخرج واقعه عن كونه اما طلباً نديباً او
 حتمياً، الا ان الندب لما كان مرتبة ناقصة من الطلب، افتقر البناء
 عليه، الى بيان، فمع عدمه يؤخذ بالمرتبة العليا منه، وهي الطلب
 الحتمي الوجوبي لكونه هو المتعين بالذات، وكذلك لوشك في ذلك
 الطلب الحتمي، انه تعيني او تخييري، عيني او كفائي وجب البناء
 مع عدم القرينة على انه تعيني عيني، لكونه المرتبة العليا المتعينة
 بالذات فافهم واغتنم والحمد لله .

«في حمل المطلق على المقيد»

«فصل:» اذا ورد مطلق ومقيد، فأما ان يتوافقا في الحكم، فيكونان
 مثبتين او منفيين، او يتخالفان فيه؟ فأن توافقا فيه كما ورد اعتق رقبة

ثم ورد اعتق رقية مؤمنة، فان كانا فى كلام واحد وبنى على استفادة الوجوب من صيغة الامر بالوضع، كان المتبع ظاهر الامر الدال على الوجوب، فيقيد به الاطلاق، اذ هو انما يعتبر حيث لا يرد فى قبالة البيان على خلافه، فهو انما يكون حجة على الاطلاق، حيث لا يكون هناك حجة على خلافه، وظاهر الامر فى المقام حجة على الخلاف، بناء على انه دال بالوضع على الوجوب، واما بناء على دلالة عليه بالاطلاق لا بالوضع او كان المطلق والمقيد واردين فى كلامين، فاللازم اتباع الاظهر منهما فى دلالة على مؤداه «والمشهور فيهما الحمل والتقيد»، وهو على اطلاقه منظور فيه، اذ لو احرز المناط والملاك فى كل منهما، وبنى على ان الاطلاق فى اعتق رقية ناش عن ملاك هو موجود فى عتق الكافرة ايضاً، فلاوجه للحكم بالتقيد على القول بجواز اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين بمناط عدم السراية، وقد تقدم مايفيدك فى المقام شطر من الكلام فى مبحث اجتماع الامر والنهى، وتوضيح قول القائل بالجواز بمناط عدم السراية، فان شئت زيادة توضيح، فراجع هناك .

واما على القول بالامتناع او القول بالجواز لتعدد الجهة، فيمكن القول بالتقيد، بمعنى البناء فى العمل على الاخذ بظاهر الامر المتعلق بالمقيد، اذا كان الامر اقوى ملاكاً من الاطلاق، اذ على الامتناع يمتنع اجتماع الحكمين فى المؤمنة، فلا بد من رفع اليد عن اقتضاء احد الملاكين، وحيث ان الامر فى جانب المقيد اقوى ملاكاً من الاطلاق فى جانب المطلق، كان اللازم رفع اليد عن دلالة على الفعلية فى الاطلاق، وتنزيله على مرتبة الاقتضاء دون الفعلية، فلا يكون فى الامر المتعلق بالمطلق، الا اقتضاء الاطلاق بلا فعلية له فيه، وتكون الفعلية متحققة فى الامر المتعلق بالمقيد، واما على

القول بالجواز لتعدد الجهة، فلا يكاد يجدى ذلك فى الحكم بجواز اجتماع الحكمين هنا لاتحاد الجهة، اذ مطلق الرقبة والرقبة المؤمنة، يتوافقان فى عنوان الرقبة، فيتحدان من هذا الوجه ولا يصلح التقييد بالايمان، ان يقع مورد الالتزام والايجاب التعمينى، ومع ذلك يبقى المطلق على اطلاقه وتأثير فعليته فى الوجوب المطلق السارى فى جميع افراده، لما هو المعلوم من ان التأثير دائماً يبدأ يستند الى المصلحة التعمينية دون التخيرية هذا .

ولكن الانصاف ان هذا الفرض الذى سمعته من احراز المناط. فى كل من المطلق والمقيد، خارج عن مورد كلام المشهور، اذ باب المطلق والمقيد عندهم من موارد التعارض دون التزاحم، وما ذكر من الفرض مبنى على فرض التزاحم، وهو بمراحل عن مورد كلامهم، فلا ينبغى الاشكال عليهم بذلك، وان كان شيخنا الاستاذ دام ظله، قد اشكله عليهم، وفيه نظريين، بل المنظور اليه فى كلامهم ما لو علم بوحدة المناط فى واحد منهما، او لم يعلم ذلك، ومعلوم ان التصرف فى المطلق على هذين الفرضين، اهن من التصرف فى ظاهر الامر المتعلق بالمقيد»، لكون ظهور اطلاق الصيغة فى الايجاب التعمينى، اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق.»

ويبقى الكلام فى ان التقييد هل يقضى بتعنون الرقبة المطلقة، بالايمان، او هو انما يقتضى التضييق فى متعلق الامر بعنق الرقبة من غير ان يتعنون بعنوان الايمان؟ وتظهر الثمرة فيما لو شك فى الرقبة عند ابتداء وجودها كيف وجدت؟ فهل وجدت بصفة الايمان اولاً؟ فعلى استفادة العنوانية، يمكن البناء على انها وجدت بلاصفة الايمان، تمسكاً بأستصحاب عدم الايمان بالسلب المحصل كما فى القرشية، وعلى عدم استفادته لا يمكن ذلك كما هو ظاهر فتأمل .

هذا كله حال المتوافقين فى الحكم، واما المختلفان فيه نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فلا ينبغى الارتياح فى التقييد، لو كان الاختلاف بينهما بنحو يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الكافرة، او كان الاختلاف بينهما بلسان الوضع نحو صل ولا تصل فيما لا يأكل، فأن بناء الاصحاب فى الاوامر والنواهي الواردة فى المركبات المخترعة الشرعية، حملهما على بيان الاجزاء والشروط والموانع، وذلك التقييد فى هذين القسمين، للانسباق منه بلا توقف ولا اشكال، واما اذا كان الاختلاف بينهما ايجاباً وتحريماً كما فى المثال المزبور، اعنى اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فى الحكم بالتقييد خفاء بل منع، اذ الحكم التحريمى انما ينفى الوجوب الذى كان يقتضيه الاطلاق، ولادلالة فيه على انتفاء ملك الوجوب المستفاد من اطلاق المادة فى اعتق رقبة، فيبقى المطلق على ما هو عليه من قضية الاطلاق فى ملك الوجوب، ولا تنافى بين الملاكين، اذا كان ملك الوجوب مصلحة وملاك النهى مفسدة، اذ يمكن اجتماع المفسدة والمصلحة فى شىء واحد، وان كان التأثير يستند الى احدهما خاصة. اللهم الا ان يلتزم بأن للنهى جنبى التكليف والارشاد، فهو باعتبار التكليف رافع للوجوب ومثبت للمحرمة، وباعتبار الارشاد رافع لملاك الوجوب.

فان قلت: اى فرق بين مثال يجب عتق الرقبة، ولا يجب عتق الرقبة الكافرة، وبين مثال اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، حيث نفيت الاشكال فى التقييد فى الاول، واثبت الخفاء بل المنع فى الثانى؟ قلت: الفرق بينهما واضح، ضرورة انه فى الاول ينفى ملك الوجوب ايضاً، بخلاف الثانى، فأنه لادلالة له، على انتفاء ملك الوجوب، الا بالتعسف المعبر عنه باللمه الخ، فافهم وتأمل.

«فى المجمال والمبين»

«فصل: فى المجمال والمبين، والظاهر ان المراد من المبين فى موارد اطلاقه، الكلام الذى له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى، والمجمال بخلافه»، وهو الذى لا يكون ظاهراً فى معنى ولا يكون قالباً لخصوص معنى، بل يكون قالباً لمعان كما فى المشترك، فلا يشمل المهمل، اذ ليس هو قالباً لشيء من المعانى، فيعتبر الدلالة فى كل من المجمال والمبين، والمهمل لادلالة فيه، كما يظلمن تعريفات القوم للمجمال، حيث عرفه فى الفصول بمالفظه: المجمال ما دل على معنى، او حكم ولم يتضح دلالته (١) انتهى، ومعلوم ان المهمل لا يدل على معنى، وقد يحد ايضاً بمالم يتضح دلالته، و معلوم ان ظاهره تحقق الدلالة وانتفاء الوضوح، ومن ذلك يتبين لك ان مفهوم كل من المجمال والمبين يفتقر الى دلالة ما، وهل المعتبر من تلك الدلالة، الدلالة التصورية، او التصديقية؟ الظاهر هو الاول، فيكفى فى تحقق المبينة، كون اللفظ بحيث ينقل منه الى المعنى، وان لم يظن بكونه مراداً للمتكلم، بل وان قطع بعدم ارادته، كمالو تكلم وهو نائم بكلام مبين المفهوم واضح الدلالة .

نعم لا بد فى الحجية من احتمال الارادة، فلا يعتد بكلام النائم، ولا يكون كلامه حجة فى معناه كما هو ظاهر .

ثم انه ربما يكون اللفظ دالاً على معنى فى نفسه وتقوم قرينة منفصلة، ولو قرينة عقلية، على عدم ارادة ذلك المعنى، بل ارادة غيره، ويتردد الغيريين معنيين واكثر، فظاهر القوم ان ذلك اللفظ يكون عندهم من المجملات ويخرج من المبين كما فى لاصلوة الا

بظهور (١) ونحوه مما ظاهره نفى الحقيقة وامتنع حمل اللفظ عليه، لامتناع انتفائها عند الاعمى، فيتردد المعنى بين كونه نفى الصحة او نفى الكمال، وذلك يوجب الاجمال عندهم، وكان هذا متسالماً عليه فيما بينهم، اذ القائل بالاجمال فى هذا اللفظ، انما ذهب اليه، لتردد المعنى عنده بين نفى الصحة او نفى الكمال، وخصمه انما يذهب الى ان مثل هذا المثال، من قبيل المبين، لكونه يراه محمولاً على نفى الصحة، بل لتردد بينه وبين نفى الكمال، فهو يسلم ان المعنى لو كان على التردد، لكان اللفظ مجملاً ولكنه لا ترديد فيه .

وانت خبير بما فيه بعدما سمعت من ان المدار فى ضابطة المبين والمجمل، على ان يكون اللفظ ظاهراً فى المعنى او غير ظاهر فيه، ولا يدور مدار الارادة، ومن الواضح ان هذا النفى فى مثل هذا الكلام، ظاهر فى نفى الحقيقة وان لم يكن ذلك مراداً من اللفظ بالقرينة العقلية، الا ان القرينة كذلك هنا، ليست مما يتكل عليه المتكلم حال البيان حتى تكون كالقرينة المتصلة بالكلام، تمنع عن انعقاد الظهور فى نفى الموضوع لنفى الحقيقة، فالكلام هنا من قبيل المبين دون المجمل، ولو كان مردداً بين نفى الصحة ونفى الكمال فلا تغفل .

ومن هنا يتبين لك الحال فى اليد الواردة فى آية السرقة (٢) فانه لا اجمال فيها وان كانت قد تستعمل مع القرينة فى بعض العضو المعمود، فان استعمالها فى العضو المعروف الى الاشجاع فى مقام، والى الزند فى مقام اخر، والى المرفق فى مقام ثالث، لا يخرجها عن ظهورها فى معناها الحقيقى، لو استعملت بلا قرينة متصلة، وكون ذلك المعنى الحقيقى، غير مراد من اللفظ بالقرينة المنفصلة، لا يوجب اختلافاً

١- الوسائل ج ١ ابواب الوضوء باب : ١ حديث : ١ .

٢- المائدة : ٣٨ .

فى ظاهر اللفظ الذى عليه مدار اطلاق اسم المبين كما لا يخفى هذا.

وانقطع الان مارعف به القلم، وعطست عنه المهمم، وجادبه الطبع، ووسعته الذرع فى تحرير الاصول فى شرح كفاية الاصول لكن لا كلها بل غوامضها المستفاد من بحث علامة العصر وفريد الدهر اية الله الملك الباقي الشيخ ضياء الدين العراقي متعنا الله بطول بقائه، على حسب فهمى القاصر، وذهنى الفاتر، والمرجو من الناظرين ان يصلحوا الخلل ويغفروا الزلل، وينظروا فيه بعين الرضا.

فعين الرضا عن كل عيب كليله

كما ان عين السخط تبدي المساويا

ولو وجدوا فيه خلا، فليتذكروا، لقول بعض الاكابر حيث قال:

ان تجد عيباً فسد الخلا
جل من لا عيب فيه وعلا

وقد فرغت من تصنيفه وترتيبه، ليلة الاحد من العشر الثانى، من الشهر الثانى، من السنة الرابعة، من العشر الخامس، من المائة الرابعة، من الالف الثانى، من الهجرة النبوية، على هاجرها الاف سلام وتحية، حامداً شاكراً مصلياً داعياً راجياً للتقبل، وهو غاية المسئول ونهاية المأمول. تمت بحمد الله فى ارض النجف، معدن ارباب العلوم والشرف، بيد مصنفه المفتقر الى رحمة ربه البارى والعبد الاثم الجانى مرتضى النجفى الاصفهانى آل المظاهر الاسدى عفى عن جرائمه شهر صفر المظفر سنة ١٣٤٤

تم المجلد الاول من كتاب «تحرير الاصول» ويتلوه المجلد الثانى انشاء الله تعالى اوله مبحث القطع والحمد لله اولاً واخراً وصلّى اله على محمد واله الطاهرين .

«فهرس المطالب»

الصفحة

العنوان

٣	ترجمة المؤلف
٤	القول فى موضوع العلم
١٠	حول تمايز العلوم
١٤	حول موضوع علم الاصول
١٩	حول تعريف علم الاصول
٢١	حول الوضع
٢٦	فى اقسام الوضع
٢٨	التحقيق فى معانى الحروف
٣٧	حول الخبر والانشاء
٤٤	حول الاسماء المبهمه
٤٨	فى استعمال اللفظ فى نوعه وشخصه ومثله
٤٩	فى ان الدلالة تتبع الارادة
٥٢	القول فى وضع المركبات
٥٤	حول علائم الحقيقة والمجاز
٥٧	القول فى الحقيقة الشرعية
٦٢	حول الصحيح والاعم
٦٢	فى ان الصلوة اسم للجامع الوجدانى
٦٤	فى توهم الاشكالين على الجامع

- ٦٥ في تصوير الجامع عند الاعمى
- ٦٨ في ما استدل به الاعمى على مرامه
- ٧٣ حول ثمره النزاع
- ٧٥ الكلام في المعاملات
- ٧٦ في الاشتراك
- ٧٨ حول استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد
- ٨٢ في استعمال المشترك في معانيه بلحاظ واحد
- ٨٦ حول المشتق
- ٨٨ حول جريان النزاع في الجوامد
- ٩١ حول جريان النزاع في اسم الزمان
- ٩٤ في وضع المشتقات
- ٩٧ في عدم دلالة الفعل على الزمان
- ١٠٠ حول اختلاف المبادئ في المشتقات
- ١٠٢ في انقسام المشتقات باعتبار مبادئها
- ١٠٣ حول ادلة الطرفين
- ١٠٦ حول بساطة المشتق
- ١١٤ في بيان ملاك الحمل في المشتق
- ١١٦ حول الاوامر
- ١٢٠ في معاني الطلب والمختار منها في المقام
- ١٢٣ الكلام في ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها؟
- ١٣٠ الكلام في صيغة الامر
- ١٣٢ في ان الصيغة حقيقة في الوجوب

- ١٣٣ في ظهور الجمل الخبرية في الوجود
 ١٣٥ تعريف التعبدى والتوصلى
 ١٣٦ في معنى القرية
 ١٣٧ في اعتبار قصد القرية في المأمور به
 ١٤٦ في جريان اصالة الاطلاق عند الشك في اعتبار القرية
 ١٤٧ في جريان اصالة البرائة عند الشك في اعتبار القرية
 ١٥٠ الامر المطلق يحمل على النفسى والعينى والتميينى
 ١٥١ في الامر الواقع عقيب الحظر

 ١٥٢ في المرة والتكرار
 ١٥٨ في ثمرة المسئلة

 ١٥٩ في الفور والتراخى
 ١٦٠ في ما استدل به للفورية

 ١٦١ حول الاجزاء
 ١٦٣ الاتيان بالمأمور به دليل على الاجزاء
 ١٦٥ الكلام فى الاجزاء وعدمه بالفعل الاضطرارى ثبوتاً
 ١٦٩ الكلام فى الاجزاء بالفعل الاضطرارى بالدليل وعدمه
 ١٧٢ التفصيل فى الاجزاء وعدمه بالفعل الاضطرارى
 باصل العملى
 ١٧٦ الكلام فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر
 الظاهرى وعدمه

- ١٨٥ حول مقدمة الواجب
- ١٨٨ فى تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية
- ١٩٣ فى تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية
- ١٩٣ فى تقسيم المقدمة الى الوجودية والوجوبية والصحة والعلمية
- ١٩٥ فى تقسيم المقدمة الى سبب وشرط وعدم المانع
- ١٩٨ فى الشرط المتأخر
- ٢٠٠ فى الكشف الحقيقى
- ٢٠١ فى فساد القول بان الشرط هو تعقب الاجازة
- ٢٠٥ حول تقسيمات الواجب
- ٢٠٦ فى تقسيم الواجب الى المعلق والمنجز
- ٢١٢ فى ابطال ما افيد من استحالة الواجب المعلق
- ٢١٥ فى دفع الاشكال عن مبنى المشهور فى تثليث الاقسام
- ٢١٨ التحقيق فى تثليث القسمة
- ٢٢٠ فى تعلق الامر بالطبيعة
- ٢٢٤ المختار فى واجب المشروط.
- ٢٢٥ فى وجوب تحصيل المقدمات المفوقة
- ٢٢٧ التهاافت فى كلام بعض المعاصرين
- ٢٢٨ فى عدم لزوم تأسيس الواجب المعلق على مسلكتنا فى المشروط
- ٢٣٢ فى عدم مرجعية البرائة فى مورد الشك على مسلكتنا
- ٢٣٣ فى النفسى والغيرى
- ٢٣٤ وهم ودفع

- ٢٣٧ فى ترتب المثوبة والعقوبة على موافقة الوجوبات
الغيرية ومخالفتها
- ٢٤٢ فى ان الواجب مطلق المقدمة او ما قصد بها التوصل
او خصوص الموصلة؟
- ٢٥١ حول الثمرة فى المسئلة على القولين
- ٢٥٧ فى الاصلى والتبعى
- ٢٥٩ فى بيان ثمره المسئلة
- ٢٦٤ فى تأسيس الاصل فى المسئلة
- ٢٦٥ نقل الاقول فى الملازمة وعدمها والمختار منها
- ٢٦٩ **حول اقتضاء الامر النهى عن ضده**
- ٢٧٤ الكلام فى الضد العام
- ٢٧٥ حول الترتب
- ٢٧٥ فى معنى الواجب التخييرى
- ٢٧٩ الاقوال فى التخييرى
- ٢٨١ الترتب فيما اذا كان الامران مضيقين
- ٢٨٥ نقل دليل المحقق الفشاركى فى الترتب
- ٢٨٦ الترتب فيما اذا كان الامران موسعين
- ٢٩١ الترتب فيما اذا كان احد الامرين مضيقاً والاخر موسعاً
- ٢٩٣ فى الامر مع العلم بانتفاء شرطه
- ٢٩٤ فى ان الحكم متعلق بالطبائع
- ٣٠١ تنبيهان
- ٣٠٢ فى تثليث القسمة فى الاوصاف
- ٣٠٤ فى عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

- ٣٠٥ الكلام فى الوجوب التخييري والتحقيق فيه
- ٣١٥ الكلام فى الواجب الكفائى
- ٣١٧ فى الواجب الموقت
- ٣٢١ فى الامر بالامر
- ٣٢٢ **حول النواهي**
- ٣٢٣ فى دلالة النهى على التكرار والدوام وعدم دلالته عليه
- ٣٢٤ القول فى جواز اجتماع الامر والنهى او امتناعه
- ٣٢٦ فى التمايز بين المسئلتين
- ٣٢٩ فى اعتبار المندوحة وعدم اعتبارها فى محل النزاع
- ٣٣٢ فى اختلاف الجهات التى يبتنى القول بالجواز عليه
- ٣٤٨ فى العبادات المكروهة
- ٣٤٩ المختار فى المسئلة
- ٣٥٢ فى ان اجتماع الامر والنهى من باب التزاحم
دون التعارض
- ٣٥٧ حكم صلوة الغافل والجاهل والناسى فى الدار المغصوبة
- ٣٥٨ الكلام فى الاضطرار
- ٣٦٥ تنبيهان
- ٣٦٨ فى اقتضاء النهى الفساد وعدمه
- ٣٦٩ التحقيق فى معنى الصحة
- ٣٧٠ المختار فى المسئلة
- ٣٧٤ الكلام فى النهى المتعلق بالمعاملات
- ٣٧٥ **البحث حول المفاهيم**
- ٣٧٩ فى مفهوم الشرط

- ٣٨١ في ذكر وجوه التمسك بالاطلاق في الباب
 ٣٨٥ في ان انتفاء كل محمول عند انتفاء موضوعه عقلي
 ٣٨٧ في ان السنخ بمنزلة الكلي
 ٣٩١ اشكال وجواب
 ٣٩٣ في ان الشرط في خفاء الاذان والجدران هو الجامع
 المحدود بما بين الشرطين
 ٣٩٦ في تداخل الاسباب والمسببات
 ٣٩٩ في الملازمة بين الشرط ومتعلق الحكم الجزائي
 ٤٠٤ في مفهوم الوصف
 ٤٠٥ في مفهوم الغاية
 ٤٠٦ في مفهوم الاستثناء
 ٤٠٧ **حول العام والخاص**
 ٤١٠ فيما يمتاز به ادوات العموم بعضها عن بعض
 ٤١١ فيما يفيد العموم بالوضع او بالاطلاق
 ٤١٣ في حجية العام المخصص
 ٤١٥ في تخصيص العام بمخصص مجمل متصل
 ٤١٧ في تخصيص العام بمخصص مجمل منفصل
 ٤١٨ منشأ القولين في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية
 ٤٢٢ التحقيق في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية
 ٤٢٨ ايقاظ
 ٤٣٢ وهم وازاحة
 ٤٣٥ في دوران الامر بين التخصيص والتخصيص
 ٤٣٦ في جواز العمل بالعام قبل الفحص

- ٤٣٧ في الخطابات الشفاهية
- ٤٤٢ في ثمرة تعميم خطاب المشافهة
- ٤٤٥ في تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده
- ٤٤٦ في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف
- ٤٤٨ في استثناء المتعقب للجمل
- ٤٥١ في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
- ٤٥٣ في دوران الامر بين التخصيص والنسخ
- ٤٦٢ حول المطلق والمقيد**
- ٤٦٧ التحقيق في بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق
- ٤٦٨ في المفرد المعرف
- ٤٧٠ في النكرة
- ٤٧٢ في استفادة السريان من المطلق بمقدمات الحكمة
- ٤٧٥ في عدم افادة الاطلاق عما كان القيد من لوازم الافراد
- ٤٧٦ وهم ودفع
- ٤٧٨ في تعارض العام والاطلاق
- ٤٧٩ في قادية الانصراف في التمسك بالاطلاق
- ٤٨١ تتمة مهمة
- ٤٨١ في ان حمل اللفظ على الاطلاق يختلف باختلاف الموارد
- ٤٨٢ في حمل المطلق على المقيد
- ٤٨٦ في المجمل والمبين
- ٤٨٩ فهرس المطالب



سازمان حج و اوقاف و امور خیریه در عصر انقلاب اسلامی
در ایران وظیفه خطیری نسبت به اشاعه فرهنگ و معارف اصیل اسلامی
بعهدده دارد ولذا از بدو پیروزی انقلاب اسلامی ایران علاوه بر انجام
وظائف قانونی و شرعی خود ، در موارد دیگر در این امر نیز سعی خود را
مبذول داشته و تا اندازه ای نیز موفق بوده است در این رابطه با تلاشی
پی گیر کتاب حاضر را که از تقریرات درس مرحوم آیت الله العظمی
جامع معقول و منقول آقا ضیاء الدین عراقی رضوان الله تعالی علیه در علم
اصول میباشد و بوسیله حضرت آیت الله حاج شیخ مرتضی نجفی
اصفهانی دام ظلّه برشته تحریر کشیده شده است در یوم الله ۱۲ فروردین
۱۳۶۴ سالروز استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران تقدیم فقهای عظام
و علمای گرام و طلاب محترم حوزه های مقدسه علمیه و پژوهندگان
علوم اسلامی مینماید ، توفیق همگان را در راه خدمت به اسلام و مسلمین
از خداوند متعال خواهانم .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

سید مهدی امام جمارانی

نماینده امام و سرپرست سازمان حج و اوقاف و امور خیریه





Princeton University Library



32101 061870596